

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عُني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الثالث



بيروت لبنان






الأصل الحادي عشر

في الرؤية




النصف الثاني

وبه نبتدئ الأصل الحادي عشر هذا[١]

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، وعليه التُّكلان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه محمدٍ وآلِهِ الطاهرين[٢]

الأصل الحادي عشر
في الرؤية

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: في أنه تعالى يصحُّ أن يُرى:

المشهور[٣] فيه من الأدلة العقلية أن تقول: أنا[٤] نرى[٥] الجواهر والألوان يشتركان في صحة كونها مرئيتين[٦]، فهذه الصحة لا بد لها من علة؛ فإن المعدومات لا تصحُّ[٧]

---

(١) من قوله: «النصف الثاني وبه» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

(٣) في (ب) و(ج): «والمشهور».

(٤) قوله: «أنا» سقط من (ب).

(٥) في (ج): «أن نقول ترى».

(٦) في (ب) و(ج): «كونها مرئية».

(٧) في (ب) و(ج): «يصح».

أن تكون مرئيةً، وهذه الموجودات تصح[1] أن تكون مرئية.

فلولا أمرٌ لأجله صح في هذه الموجودات أن تكون مرئية، وإلا لم يكن حصول هذه الصحة لها أولى من حصولها للمعدومات؛ فثبت وجوب تعليل هذه الصحة.

ولا يمكن تعليلُها بخصوص كون الجوهر جوهراً واللون لوناً؛ لأن صحة كون الشيء مرئيـاً حكمٌ مُشترَكٌ بين هذه المرئيات.

فلو عللناها بخصوص كون الجوهر جوهراً واللون لوناً؛ لزم تعليلُ الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وأنه غير جائز لوجهين:

الأول: أن احتياج الحكم إلى العلة المخصوصة إما أن يكون[2] لذاته، أو لشيء من لوازم ذاته، أو لأمر غير لازم.

الأول والثاني[3] يقتضيان انتساب كل ما يماثل ذلك الحكم إلى تلك العلة؛ لوجوب تساوي المتماثلات[4] في كل الأحكام الواجبة، والثالث مُحالٌ.

أما[5] أولًا: فلأنه إذا كان انتسابُ ذلك الحُكم إلى تلك العلّة لعارضٍ غير لازم كان ذلك الحُكمُ في ذاته غنيـاً عن تلك العلة، والغنيُّ عن الشيء لذاتِهِ يستحيلُ أن يحتاج إليه.

وأما ثانياً: فلأن الشيء ما لم يُوجَد لا يَعرِضُ له عارضٌ، فلو كان احتياجُ

(١) في (ب) و(ج): «يصح».

(٢) في (ب) و(ج): «تكون».

(٣) في (ب) و(ج): «والأولان».

(٤) في (ج): «التماثلات».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أما»، وفيهما: «لها».

الحُكم إلى تلك العلة لشيءٍ من العوارض كانت حاجةُ الحكم إلى العلة بعد ثبوته[١]، وإنه مُحالٌ.

الثاني: إن[٢] جاز تعليلُ الأحكام المتساوية بالعِلل المختلفة؛ جاز أيضاً أن يُعلَّلُ صحة كون الشيء قادراً تارةً بما يعلَّلُ به صحة كونه عالِماً، وتارةً بغيره؛ حتى يكون الشيء عالماً ولا يصح أن يكون قادراً، أو بالعكس[٣].

وذلك يقدح في اشتراط الأشياء بشروطها وإنه باطل[٤].

فثبت أنه لا يُمكن تعليل صحة كون الجوهر، وكون اللون مرئياً لخصوص[٥] كونه جوهراً ولوناً، فلا بد من تعليل هذه الصحة بأمرٍ مشترَكٍ، ولا مُشترَكَ بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود.

والتعليل بالحدوث باطل؛ لأنه عبارة عن مجموع وجودٍ مرتّب على عدم، ولا يمكن أن يكون العدم جزءاً من العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود فثبت أن علة صحة كون الجوهر مرئياً واللون مرئياً هو الوجود، والوجود مشترَكٌ بين الباري تعالى وبين الممكِنات، فقد تحقق[٦] في حق الباري تعالى[٧] علةُ صحةِ كونِهِ مرئياً، فوجب أن تثبتَ[٨] في حقّه هذه الصحة.

---

(١) من قوله: «لشيء من العوارض» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وبالعكس».

(٤) في (ب) و(ج): «محال».

(٥) في (ب): «مخصوص»، وفي (ج): «بخصوص».

(٦) في (ب) و(ج): «اتفق».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) قوله: «يثبت» سقط من (ج).

فإن قيل: لا نُسلِّمُ أنّا نرى الجواهر والألوان، بل المرئيات[١] هو الأعراض فقط.

إذا[٢] كان كذلك لم يجب تعليلُ هذه الصحة بأمر مشتَركٍ بين الجواهر والأعراض، لا يقال: إنا نرى الطويل والعريض ونميز بين الطويل والأطول.

فالطول لا يخلو إما أن يكون المرجع[٣] به إلى عرَضٍ قائم بالجسم، وإما أن يكون المرجع به إلى الأجزاء المتألفة في السمت المخصوص[٤]، والأول باطل.

أما أولاً: فلأن الطول لو كان عرَضاً قائماً بالجسم ـ والجسم مركَّب من الأجزاء الذي لا تتجزأ[٥] ـ فلا يخلو إما أن يكون الطول قائماً بكل واحد[٦] من تلك الأجزاء، أو يكون قائماً مجموع[٧] تلك الأجزاء.

والأول محال؛ لأن كل واحد من تلك الأجزاء إذا كان طويلاً كان مقدارُ كل واحد منها في جانب الطول أعظم من مقداره لا من جانب الطول فيكون الجزء قابلاً للقسمة من جانب الطول[٨] وهو مُحالٌ.

والثاني أيضاً مُحالٌ؛ لاستحالة قيام العَرَض الواحد بالمحالِّ الكثيرة.

وأما ثانياً: فلو أنا لو فرضنا تألف الأجزاء مثلاً من الأرض إلى السماء؛ فإنّا[٩]

---

(١) في (ج): «المرئي».

(٢) في (ج): «وإذا».

(٣) في (ب) و(ج): «لمرجع».

(٤) في (ب) و(ج): «سمت مخصوص».

(٥) في (ج): «التي لا تتجزئ».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «واحد»، وفي (أ): «واحدة».

(٧) في (ج): «بمجموع».

(٨) من قوله: «أعظم من مقداره» إلى هنا زيادة في (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «فإما».

نقطع بكونها طويلة، وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض! ولو كان الطُّول عرَضاً لكان من لا يعلم ذلك العَرض لا يعلم كونَ تلك الأجزاء المتألفة الممتدة من الأرض إلى السماء طويلةً.

وأما ثالثاً: فلأنَّ قيام الطُّول بتلك الأجزاء؛ إما أن يتوقف على تآلفها وامتدادها في جانب معين أو لا يتوقف.

فإن توقف استحال أن يكون امتدادُها في ذلك الجانب مُعلَّلاً بذلك العرَض؛ لاستحالة الدّور.

وإذا كان امتدادها في ذلك الجانب غنياً عن ذلك العرَض كان طولُها غنياً عن ذلك العرض؛ لأنه لا معنى للطول إلا ذلك الامتداد.

وإن لم يتوقف لزم قيام الطول بتلك الأجزاء سواء كانت متألفةً ممتدّةً أو لم يكن[1] كذلك، بل كانت متناثرة، وذلك باطلٌ!

فثبت أن الطُّول لا يُمكن أن يكون عرَضاً فإذن المرجِعُ به إلى الأجزاء المتآلفة في سمت مخصوصٍ.

فإدراك الطويل[2] يكون إدراكاً لتلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب؛ لأنا نقول: إنكم بنيتُم نفيَ كونِ الطول عَرَضاً على إثبات الجزء، وذلك ممنوعٌ!

بل نحن ننفي الجزء، ونقول[3] بناءً عليه: إن الطُّول لا بدّ وأن يكون عَرَضاً؛ لأنا نأخذ القطعةَ من الشمعة ونُشكِّلها بالأشكال المختلفة، ويتوارد[4] عليها المقادير

(١) في (ب) و(ج): «ولم تكن».

(٢) في (ب) و(ج): «فإدراك الطول».

(٣) في (ب) و(ج): «نقول».

(٤) في (ب) و(ج): «وتتوارد».

المختلفة، ولا يمكن أن يكون اختلاف تلك المقادير لأجل انتقال الأجزاء المتآلفة من بعض الجوانب إلى بعض[(١)] ـ فإن ذلك بناءً على إثبات الجزء، وأنه باطل[(٢)] ـ فتعيَّن أن تكون[(٣)] المقادير المتعاقبة على الجسم أعراضاً قائمةً به.

ولئن سلَّمنا ثبوتَ الجزء، ولكن الطُّول ليس عبارةً عن ذوات[(٤)] تلك الأجزاء، بل[(٥)] عن تألُفها في سمتٍ مخصوصٍ؛ فإذا رأينا الطويلَ فقد رأينا ما في تلك الأجزاء من التأليفات الواقعة في سمت مخصوص، فلا يلزم أن تكون الجواهر مرئية.

ولئن سلَّمنا أنّ الجواهرَ والألوان مرئيةٌ، لكن لا نُسلِّمُ أن صحةَ كون الشيء مرئيـاً حُكمٌ ثبوتيٌّ، وإذا لم يكن ثبوتيـاً لم يكن به حاجةٌ إلى العلة.

وإنما قلنا: إن هذه الصحة ليست حكماً ثبوتيـاً؛ لوجوه:

الأول: أن صحةَ كونِ الشيء مرئيـاً لو كان صفةً ثبوتية؛ لكان أصلُ الصحة وصفاً ثبوتيـاً، وهو محالٌ؛ فما أدّى إليه مثلُه.

وإنما قلنا: ذلك؛ لأن صحة كون الشيء مرئيـاً صحةٌ مخصوصة، والصحة المخصوصة لا بد وأن يدخل فيها أصلُ الصحة، والمركَّب إذا كان ثابتاً فلا بد وأن يكون كلُّ واحد من أجزائه أيضاً[(٦)] ثابتاً؛ لأن جزءَ المركَّب داخلٌ فيه، والعدم غير داخل في الوجود[(٧)].

---

(١) في (ج): «الجوانب البعض».
(٢) في (ج): «وذلك باطل».
(٣) كذا في (ج): «تكون»، وفيهما: «يكون».
(٤) في (ب) و(ج): «ذات».
(٥) قوله: «بل» سقط من (ب) و(ج).
(٦) قوله: «أيضاً» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) كذا في (ب) و(ج): «الوجود»، وفي (أ): «الوجوه».

وإنما قلنا: إن أصل الصحة لا يمكن أن يكون أمراً ثابتاً:

أما أولاً: فلأنه لو كان ثابتاً؛ لكان ثبوته إما واجباً، أو محالاً، أو ممكناً.

والأول باطل؛ لأن الصحة وصفٌ محتاجٌ[١] إلى الغير، فكيف يكون أمراً[٢] واجباً لذاته؟ والثاني هو المطلوب، والثالث يُوجبُ التسلسُل؛ لأن كونَها ممكنةً عبارةٌ عن الصحة[٣] فيكون للصحة صحة أخرى، ويلزم[٤] التسلسل!

لا يقال: صحةُ ثبوتِ الصحة نفسُ ذاتها فلا يلزم التسلسل؛ لأنا نقول: الصحة مساويةٌ لسائر الأشياء الثابتة في أصل الثبوت، ومُتميِّزةٌ عنها بخصوص ماهيَّتها، وما به الامتياز[٥] غيرُ ما به الاشتراك.

فماهيتُها مغايرةٌ لثبوتها، فاتصافُ ماهيتها بذلك الثبوت لا بد وأن يكون على سبيل الإمكان على ما بيناه.

فهذا الإمكان حُكمٌ لاتّصافِ ماهيتها بثبوتها، فيكون هذا الإمكان مغايراً لا محالة لنفس ماهيتها، فثبت أنه لا يمكن أن يكون كونُ الصحة صحيحةً نفْسَ[٦] ماهيّتِها.

وأما ثانياً: فلأن أصل الصحة لو كان وصفاً ثبوتياً؛ لكانت صحة حدوث الحادث الحاصلة قبل[٧] حدوثه وصفاً ثبوتياً[٨] محتاجاً إلى محلٍّ يقوم به، فيلزمُ أن يكون

---

(١) هنا في (أ) زيادة: «أن يكون»، وليست فيهما

(٢) قوله: «أمراً» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (أ) و(ب) زيادة: «ما»، وليست في (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «ولزم».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «بخصوص ماهياتها وما به الامتياز»، وفي (أ): «وكان الامتياز».

(٦) في (ب) و(ج): «لنفس».

(٧) قوله: «قبل» زيادة من (ج)، وليست فيهما.

(٨) كذا في (ب) و(ج): «ثبوتياً»، وفي (أ): «ثبوتنا».

قبلُ[1] كل حادث مسبوقاً بما يكون محلّاً لصحة حدوثه، ويلزمُ قِدَمُ العالَـم!

وهنا[2] وجوهٌ أُخَرُ تدلُّ على أن أصل الإمكان والصحة لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً قد مرّ ذكرها في الأصل الرابع عند الرد على الفلاسفة في قولهم بالعقول.

الثاني: أن صحة كون الشيء مرئياً حُكمٌ إضافيٌّ يثبتُ للشيء بالنسبة إلى كونه مرئياً، والأحكام الإضافيةُ يتوقّف[3] ثبوتها على ثبوت كلِّ واحدٍ من المضافين.

فلو كانت[4] صحةُ كونِ الشيء مرئياً حُكماً ثابتاً؛ لتوقَّفَ ثبوتُ هذه الصحة على حصول كونها[5] مرئياً، فيكون إمكان الشيء متأخراً عن وقوعه، وهو محالٌ[6].

الثالث: وهو أنّ صحةَ كون الشيء مرئياً كصحةِ كونِه معلوماً ومقدوراً ومذكوراً ومُخبَراً عنه.

ثم صحة المعلومية والمذكورية ليست أوصافاً ثبوتية؛ لأن المعدومَ قد يكون معلوماً ومذكوراً!

ويستحيل اتصاف المعدوم بالوصف الثبوتي.

وإذا كانت صحة المعلومية والمذكورية ليست أوصافاً ثبوتيةً، فكذلك[7] صحةُ كون الشيء مرئياً؛ لأنه لا فرْقَ في العقل[8] بين صحةٍ وصحةٍ.

---

(١) قوله: «قبل» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «وههنا».

(٣) في (ج): «تتوقف».

(٤) في (ج): «كان».

(٥) في (ج): «كونه».

(٦) في (ب) و(ج): «وإنه محال».

(٧) في (ب) و(ج): «فكذا».

(٨) كذا في (ج): «العقل»، وفيهما: «التحمُّل»، وقد تكون «التعقل».

لا يقال: صحة كون الشيء مرئياً[١] منافيةٌ لاستحالة كونه مرئيـاً، والاستحالة أمر عدمي فالصحة المنافية لها يجب أن تكون ثبوتية.

لأنا نقول: الصحة كما أنها تنافي الاستحالة فهي تنافي الوجوب[٢] إن كان ثبوتيـاً، فالصحة المنافية[٣] له يجب أن تكون[٤] عدميةً.

وإن كان عدميـاً ـ وهو ينافي الاستحالة ـ فقد بطل[٥] قولُكم: إنّ النافيَ[٦] للعدم يجب أن يكون ثابتاً.

وإنما قلنا: إنّ الصحةَ إذا لم تكن صفةً[٧] ثبوتيةً استحال تعليلُها بعلّةٍ ثبوتية؛ لأن الأمور[٨] العدمية لا تفاوُتَ فيها.

فلو احتاج بعضُها إلى علّة ثبوتية؛ لاحتاج[٩] كلُّها إليها، وإنه محال[١٠].

ولئن سلَّمنا[١١] أن صحة كون الشيء مرئيـاً حُكمٌ ثبوتي، لكن لم قلتم: إنه يجب تعليلُها بعلّةٍ؟

قوله: هذه الصحة اختصّ بها بعضُ المعلومات دون البعض، فلولا أمرٌ لأجله

---

(١) من قوله: «لأنه لا فرق في التحمل» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «فالوجوب».

(٣) في (ج): «النافية».

(٤) في (ج): «يكون».

(٥) في (ب) و(ج): «فبطل».

(٦) في (ج): «الثاني».

(٧) قوله: «صفة» سقط من (ب) و(ج).

(٨) كذا في (ب) و(ج): «الأمور»، وفي (أ): «الأصول».

(٩) في (ج): «لا احتاج».

(١٠) في (ب) و(ج): «وذلك محال».

(١١) في (ب) و(ج): «إليها وذلك محال وإن سلمنا».

حصلت هذه الصحةُ، وإلا لم يكُنِ اختصاصُ البعض بها أَولى من البعض.

قلنا: لا نُسلِّم أنّ اختصاصَ البعض بهذا الحكم لا بدّ وأن يكون لعلةٍ. بيانه:

أما[١] أولًا: فلأنه كما أن بعض المعلومات مُختصٌّ بهذه الصحة، فهو أيضاً مختصٌّ بعلة هذه الصحة[٢] دونَ غيره افتقاره إلى علّةٍ لزم من اختصاصه بعلة هذه الصحة دونَ غيره افتقاره إلى علةٍ أخرى، فيلزم[٣] أن يكون اختصاصُه بعلة هذه الصحة[٤] لعلةٍ أخرى، ويلزم[٥] التسلسُل.

وأما ثانياً: فلأن تلك الصحةَ مختصةٌ بتلك العلة دون غيرها، فيلزم أن يكون علّتُها لذلك الحكم لعلةٍ أخرى، ويلزم[٦] التسلسل.

فثبت بما ذكرناه[٧] أنه لا يمكن تعليلُ جميع الأحكام، بل من الأحكام ما يُعلَّلُ ومنها ما لا يعلّل، وهذا متفق عليه بين المتكلمين.

فإن صحة كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومُخبَراً عنه أحكامٌ غيرُ مُعلَّلة، وصحة كون الشيء مقدوراً للعباد غير مُعلَّلة عندكم؛ لأنها لو كانت مُعلَّلةً بعلّةٍ لكانت تلك العلةُ مشتركةً؛ لاستحالة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة عندكم.

ثم إنا نقدر على الأكوان والاعتمادات والعلوم، وأخصُّ وصفٍ مُشتَرَكٍ هو العَرَضية.

---

(١) قوله: «أما» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «فلو لزم من اختصاصه بهذه الصحة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «فيلزم»، وفي (أ): «فيبلغ».

(٤) في (أ): «الصحة الصحة».

(٥) في (ب) و(ج): «ولزم».

(٦) في (ب) و(ج): «ولزم».

(٧) في (ج): «ذكرنا».

ثم إنه لا يمكن تعليلُ صحة المقدورية بها[١]، وإلا لزم حصولُ اقتدارنا على جميع الأعراض، وإنه محالٌ! فثبت أن صحةَ كون الشيء مقدوراً للعبد حُكمٌ اختصّ به بعضُ الأمور مع أنها غير مُعلَّلةٍ بعلةٍ.

وإذا جاز ذلك فليجُزْ مِثلَهُ أيضاً[٢] صحةُ كون الشيء مرئيـاً.

ولئن[٣] سلّمنا أن صحة كون الشيء مرئيـاً من الأحكام المعلَّلة، فلم لا يجوزُ تعليل صحة[٤] كون السواد مرئيـاً لكونه سواداً؟ وتعليل صحة كون الجوهر مرئيـاً لكونه[٥] جوهراً؟

قوله: صحة كون السواد مرئيـاً مماثلة لصحة كون الجوهر مرئيـاً؛ فلو علّلنا هذه الصحة في السواد بكونه سواداً، وفي الجوهر بكونه جوهراً؛ لزم تعليلُ الأحكام المتماثلة بالعلل المختلفة، وإنه باطلٌ[٦].

قلنا: لا نُسلّمُ أنَّ صحةَ كون السواد مرئيـاً مماثلةٌ لصحة كون الجوهر مرئيـاً.

بيانه[٧]: أن المِثلَين هما اللذان يقوم أحدُهما مقامَ الآخر في كل الأمور الواجبة.

وهاهنا كلُّ واحدةٍ من هاتين الصحّتَين يستحيلُ قيامها مقام الأخرى[٨]؛ لأن صحة كون السواد مرئيـاً يستحيلُ ثبوتها في الجوهر؛ لأن الجوهر يستحيل أن يُرى سَواداً.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «المقدورية»، وفي (أ): «المقدور».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) قوله: «صحة» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٦) في (ب) و(ج): «وإنه محال».

(٧) زاد في (ب) هنا: «هو»، وزاد في (ج) هنا أيضًا: «وهو».

(٨) في (ب) و(ج): «الآخر».

وكذلك صحة كون الجوهر مرئيـاً يستحيل أن يحصل في السواد؛ لأن السواد يستحيل أن يُرى جوهراً.

ولما امتنع قيامُ كل واحدة من هاتين الصحّتَين مقامَ الأخرى؛ ثبت اختلافُهما في الماهية، فلا يلزم من تعليل إحداهما بالسواد، والأخرى بالجوهر تعليلٌ للأحكام[١] المتماثلة بالعلل المختلفة.

ولئن سلّمنا تماثُل[٢] الصحتين، لكن لِـمَ لا يجوز تعليل الأحكام المتماثلة بالعلل المختلفة؟

بيانه من وجوه:

الأول: وهو أنكم لمّا علّلتُم صحةَ كونِ الشيء مرئيـاً بالوجود، فبماذا تُعلّلون صحةَ كون الشيء موجوداً[٣]؟ فإن من المعلومات[٤] ما لا يصحُّ الوجودُ وعليها[٥] كالمُحالات[٦]، ومنها[٧] ما[٨] يصحُّ ذلك عليها!

وعند ذلك لا بد وأن تقولوا: إن هذه الصحة ليست حُكماً[٩] ثبوتياً.

---

(١) في (ج): «الأحكام».
(٢) في (ب) و(ج): «بتماثل».
(٣) من قوله: «مرئيـاً بالوجود» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ب) و(ج): «المعلولات».
(٥) كذا في (ج): «عليها»، وفيهما: «عليهما».
(٦) في (ب) و(ج): «كالحالات».
(٧) كذا في (ج): «ومنها»، وفيهما: «ومنه».
(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لا».
(٩) في الأصل خطأ: «إن هذه الصحة ليست حُكمًا، يصحُّ ذلك عليها! وعند ذلك لا بد وأن تقولوا: إن هذه الصحة ليست حُكماً ثبوتياً. وإن كانت ثبوتية فهي غيرُ معلَّلةٍ، فهي معلّلةٌ في كل حقيقة لخصوصية تلك الحقيقة». =

وإن[1] كانت ثبوتية فهي غيرُ معلَّلةٍ، وإن كانت معللةً فهي معلّلةٌ في كل حقيقة لخصوصية[2] تلك الحقيقة.

وكيف ما كان فلا بد وأن يبطل ركنٌ واحدٌ من أركان دليلكم **الثاني**، وهو أن المختلفات تشترك[3] في كونِ كلٍّ واحدٍ منها مخالفاً للآخَر؛ فإن السواد مشارك للبياض في كونِ كلٍّ واحدٍ منها[4] مخالفاً للآخَر، ومضاداً حالَهُ[5].

وهذه المخالفة والمضادة[6] إنما جاءت للحقيقة المخصوصة التي بكل واحدٍ منهما، لا يقال: المخالفة[7] ليست صفة ثبوتية، بل هي حُكم فرضيٌّ اعتباريٌّ؛ لأنا نقول: إن جاز أن تجعلوا المخالفة حكماً اعتبارياً لا ثبوتَ له في الخارج؛ جاز أيضاً أن يُجعل[8] كونُ الشيء مرئياً حُكمًا اعتبارياً؛ فإنه لا تفاوُتَ في العقل بين الأمرين.

الثالث: وهو أن الحقائق المختلفة التي تصح رؤيتها؛ إما أن يكون مُشترِكاً[9] في شيء من الأوصاف الثبوتية، أو لا تكون.

= ثم ضرب الناسخ على ما بعد «لا بد»، وجعل قوله: «ثبوتياً. وإن كانت ثبوتية فهي غيرُ معلَّلةٍ، وإن كانت معللةً فهي معلّلةٌ في كل حقيقة لخصوصية تلك الحقيقة» في هامش الصفحة.

(١) في (ب) و(ج): «ليست حكمًا ثبوتياً فإن».

(٢) في (ب) و(ج): «بخصوصية».

(٣) في (ب) و(ج): «مشتركة».

(٤) في (ج): «منهما».

(٥) في (ب): «ومضاداً له»، وفي (ج): «ومغايرًا له».

(٦) في (ب) و(ج): «والمغايرة».

(٧) من قوله: «التي بكل واحد» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «صحة».

(٩) في (ب) و(ج): «أن تكون مُشترِكة».

فإن لم تكن مُشترِكة في شيء من الأوصاف الثبوتية استحال أن تُعلَّل صحةُ رؤيتها بوصفٍ مُشترك بينها.

وإن كانت مشتركة في شيء من الأوصاف الثبوتية؛ فإن[١] [ما به][٢] الامتيازَ[٣] غيرُ ما به الاشتراك؛ فإما أن تكون بين الاعتبارَين مُلازَمةٌ، أو لا يكون.

فإن لم يكُن[٤]؛ كان كلُّ واحد من الاعتبارَين غنيـاً عن الآخَر، فلا يكون أحدُهما وصفاً للآخَر.

وإن كان بينهما ملازَمةٌ؛ فمن المحال أن تكون[٥] جهةُ الامتياز ملازمةً لجهة الاشتراك، وإلا لكان كلُّ واحدٍ من الأشياء المتّصفة بذلك المشترَك متّصفاً بالأمور[٦] المتقابلة المتغايرة، وإنه باطلٌ.

بل لا بد وأن تكون جهة الاشتراك لازمةً لجهة الامتياز، وهي محتاجة إليها، فإذن يكون الوصفُ المشترَكُ محتاجاً في كلِّ واحدٍ من تلك المختلفات إلى حقائقها المخصوصة.

وذلك هو المطلوب **الرابع**: وهو أن صحة كون الشيء معلوماً ومذكوراً ومُخبَراً عنه وصحة[٧] كون الشيء مقدوراً ومُراداً؛ إما أن يقولوا: إنها ليست أحكاماً ثبوتية، وإن

---

(١) في (ب): «الأوصاف الثبوتية مما به».

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) في (ج): «فما به الامتياز».

(٤) في (ج): «تكن».

(٥) في (ب) و(ج): «يكون».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «بالأمور»، وفي (أ): «الأصول».

(٧) في (ب) و(ج): «أو صحة».

كانت ثبوتيةً فهي غير معلَّلةٍ، أو إن[١] كانت معلَّلةً فهي معلَّلةٌ بخصوصيات الحقائق.

وكيف ما كان؛ فإنه يبطل ركنٌ من أركان دليلكم.

الخامس: أنّ صحةَ العالِـمية والقادِرية؛ إما أن تكون حكماً مشتركاً بين الباري تعالى[٢] وبين الممكنات، أو لا يكون[٣].

فإن[٤] كان مشتركاً بين الموضعَين، وقد علّلتم هذا الحُكم في المُشاهَد[٥]: بالحياة المحدثة، وفي الغائب: بالحياة القديمة ـ مع اختلاف هاتين الحياتين ـ فقد علّلتم أحد[٦] الحُكمَين المتماثلَين بعلتين مختلفتين، وهو المطلوب.

وإن لم تكن[٧] صحةُ كون الباريء[٨] عالِماً قادراً مساويةً لصحة كوننا عالِمين قادِرين[٩] ـ مع اشتراكهما في كونِ كلٍّ واحدٍ منهما صحةً ـ فهو باطلٌ.

أما أولاً: فلأنه إذا جاز ذلك؛ فلم لا يجوز أن يكون صحة كون السواد مرئيـاً مخالِفةً[١٠] كونَ الجوهر مرئيـاً؟ وإن كانتا مشتركتَين في كون كلٍّ واحدٍ منهما صحة.

وأما ثانيـاً: فلأنا نعلم ببديهة العقل أنه لا اختلاف في صحة العالِمية والقادِرية من حيث إنها صحة.

---

(١) في (ج): «وإن».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «تكون».

(٤) في (ب) و(ج): «وإن».

(٥) في (ج): «الشاهد».

(٦) قوله: «أحد» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يكن».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) في (ج): «قادرين عالمين».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «لصحة».

وأما ثالثاً: فنحن لا نعقل فرقاً[١] بين كون الله تعالى[٢] حيــاً، وبين كوننا أحياءً[٣] إلا في القدم[٤] والحدوث.

فإن اقتضى هذا القدْرُ اختلافَ الحقيقة في الموضعَين؛ فوجود الباريء تعالى أيضاً مخالفٌ لوجود الممكِنات في الحدوث والقدم[٥]؛ فلا يلزم من كون وجودها[٦] علةً لصحة الرؤية كونُ وجودِه كذلك! وحينئذٍ يسقُط دليلُكم.

السادس: وهو أن الأعراض ـ على اختلافها ـ يشملُها حُكمٌ واحد؛، وهو: حاجتها[٧] إلى المحلّ، وامتناعُ بقائها، وامتناعُ اجتماعِ المِثلَين منها[٨] في محلٍّ واحدٍ عندكم؛ وكونها بحيث قد يوجد فيها ما يتماثل، أو يختلف، أو يضادّ[٩].

والسابع[١٠]: أن علم الله تعالى عندكم مُساوٍ للعلم الحادث في تعليقها بالمعلوم[١١] الواحد، على الوجه الواحد، على الطريقة الواحدة.

ثم لم يلزم من استوائهما في هذا الحُكم ـ الذي هو معلولُ حقيقتهما ـ تماثُلُهما؛ فثبت أنه لا يلزم من الاستواء في الحكم الاستواء[١٢] في المؤثر.

---

(١) قوله: «فرقاً» سقط من (ب) و(ج).
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فرقاً».
(٤) في (ج): «العدم».
(٥) في (ج): «القدم والحدوث».
(٦) في (ب) و(ج): «وجودنا».
(٧) في (ج): «حاجتهما».
(٨) كذا في (ب) و(ج): «منها»، وفي (أ): «حينها».
(٩) في (ج): «يتخالف أو يتضاد».
(١٠) في (ج): «السابع».
(١١) في (ج): «تعلقه بالعلوم».
(١٢) قوله: «في الحكم الاستواء» زيادة من (ج).

الثامن: وهو أنّ الظلم إنما قبُحَ لكونه ظلماً، والجهل إنما قبُح لكونه جهلاً، والكذب لكونه كذباً... بدليل أنا متى علِمنا هذه الاعتباراتِ علمنا القبحَ وإن لم نعلم شيئاً آخرَ، ومتى لم نعلم[١] هذه الاعتبارات لم نعلم القبح.

والشيء الذي يلزمُ من العلم به العلمُ بحُكم من الأحكام سواء عُلم غيرُه أو لم يُعلم[٢]؛ فإنه لا بدّ وأن يكون علّةً فيه؛ فيثبت[٣] أن القبح في هذه المواضع مُعلَّلٌ بخصوصيات هذه الأمور، وذلك يقتضي صحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

وأما[٤] الذي تمسكتم به أولاً من أنّ حاجة الحُكم إلى العلة المخصوصة إما لذاته، أو لِلازِمِه، أو لِـما لا يكون لازماً له.

فالجواب[٥]: أن الحُكم اللازم للإمكان هو[٦] الاحتياج[٧] إلى مُرجِّح، فأما[٨] خصوصية ذلك المرجِّح فليست لأجل أن ذلك الحُكم يقتضي لذاته ذلك المرجّحَ نفسَه، بل لأجل أن ذلك المرجِّح بخصوصيةٍ يقتضي ذلك الحكم.

فالحاصل: أن المعلول لا يقتضي الاستنادَ إلى العلةِ المخصوصة، بل يقتضي الاستنادَ إلى المرجِّح المطلَق.

فأما تخصيص المرجِّح فيكون ذلك من جانب العلّة لا من جانب المعلول.

---

(١) قوله: «شيئاً آخر ومتى لم نعلم» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٣) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٤) في (ب) و(ج): «فأما».

(٥) في (ب) و(ج): «فالجواب عنه».

(٦) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «اللازم وهو الإمكان».

(٧) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «المحتاج».

(٨) في (ب): «فأما ما».

وأما الذي تمسكتم به ثانياً من أنه يلزم عليه تجويزُ تعليل صحة العالِمية تارةً بعلّة صحة[١] القادرية[٢]، وتارةً بغيرها!

فالجواب: أن هذا التجويز قائمٌ، ويُحتاج في دفعه إلى دليل!

ولئن[٣] سلَّمنا أنه لا بدّ من تعليل صحة كون السواد مَرئيّاً، والجوهر مرئياً بأمرٍ مُشترَكٍ بينهما، فلِمَ قلتم: بأن الوجودَ مشتركٌ بين الموجودات حتى تقولوا بأنه هو العلة لهذه الصحة؟

بيانه: وهو أن وجود كل شيء نفس حقيقته المخصوصة؛ على ما دلَلنا عليه في باب إثبات الصانع في تقرير أسئلة[٤] نفاة الإمكان.

وكما أنّ حقيقةَ كلِّ شيء[٥] غيرُ مشتَرك[٦] بينها وبين ما يخالفها؛ كذلك وجودُ كلِّ شيء غيرُ مشترَكٍ بينه وبين ما يُخالفه.

وعلى هذا يسقط دليلُكم بالكلية!

ولئن سلّمنا أنَّ[٧]: الوجودُ مشتركٌ، فلم قلتم: إنه لا مشتركَ بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث والوجود؟

غاية ما في الباب أنّا لا نعرفُ وصفاً آخرَ مشترَكاً بينهما إلا هذين الوصفين، ولكن[٨] عدمَ العلم بالشيء لا يقتضي عدمَ ذلك الشيء.

---

(١) قوله: «صحة» زيادة في (ج).
(٢) في (ب): «العلة صحة القادرية».
(٣) في (ب) و(ج): «وإن».
(٤) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «الأسئلة».
(٥) قوله: «كل شيء» سقط من (ب).
(٦) في (ب): «غير مشتركة»، وفي (ج): «حقيقة الشيء غير مشتركة».
(٧) قوله: «أنَّ» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «لكن».

وتحقيق هذا ما مرّ أنّ التقسيم إنما يفيد العلم إذا كان مُنحصِراً، فأما إذا كان مُنتشِراً فلا.

ومما يبين[١] أن تقسيمَكم غيرُ منحصر أنّ الإمكانَ وصفٌ مشتَركٌ بين الجواهر والأعراض، وهو مغاير للحدوث والوجود.

أما مغايرته[٢] للوجود فظاهرٌ، وإلا لكان كلُّ موجود مُمكناً.

وأما مغايرته للحدوث فظاهر أيضاً؛ لأن الإمكان حاصلٌ فيه نفسه[٣].

لا يقال: الإمكان لا يصلح أن يكون علةً لهذه الصحة:

أما أولاً: فلأنه أمرٌ عدَميٌّ فلا[٤] يصلُحُ للعِلِيّة.

وأما ثانياً: فلأنه حاصلٌ للمعدوم مع أنه لا يصح[٥] رؤيته؛ لأنا نقول:

ـ **أما أولاً**: فنحن لم نذكر[٦] الإمكان لأجل أن نجعله[٧] علة لصحة الرؤية، بل لبيان أنّ الذي ادّعيتُموه من أنه لا مشتركَ إلا الحدوث والوجود باطلٌ.

ولما بطل هذا الحصرُ احتمل أن يكون هناك وصفٌ آخرُ ثبوتيٌّ مشتركٌ بين الجواهر والأعراض.

---

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «بينّ».

(٢) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «مغايرة».

(٣) في (ب) و(ج): «حاصل قبل الحدوث والشيء لا يحدث قبل نفسه»، باستثناء قوله: «يحدث»، ففي (ج): «يحصل».

(٤) في (ب): «لا».

(٥) في (ج): «لا تصح».

(٦) في (ج): «لا نذكر».

(٧) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «يجعله».

ـ **وأما ثانيـاً** فلا نسلّم أن الإمكان غيرُ صالح للعِلِّيّة.

قوله: الإمكان عدمي:

قلنا: إذا جعلتُم الإمكان عدَميـاً؛ فصحة كون الشيء مرئيـاً عبارةٌ عن إمكان كونه مرئيـاً، فهذه الصحة أيضاً تكون أمراً عدَميـاً ولا استحالة في تعليل الأوصاف العدمية بالأمور العدمية[١].

قوله: الإمكان حاصل للمعدوم مع أنه لا يصح رؤيته.

قلنا: إنه لا يلزم من حصول المصحِّح حصولُ الصحة مطلقاً، بل من الجائز أن يتوقّف ذلك على حصول شرطٍ أو انتفاء مانعٍ.

ألا ترى أن كون الذاتِ حيةً يُصحّح كونها جاهلةً مشتهيةً[٢] نافرةً[٣]، ثم إن الحياة حاصلةٌ في حقّ الله تعالى مع استحاله كونه جاهلاً مُشتهيـاً نافراً[٤].

فكذلك هنا[٥] الإمكانُ ـ وإن كان علة لصحة الرؤية ـ لكنه يتوقف اقتضاؤه لذلك على حصول الوجود للذات.

ولئن سلَّمنا أنه لا مشتركَ إلا الوجود والحدوث، فلم لا يجوز أن يكون المصحّح هو الحدوث.

قوله: الحدوث عبارة عن مجموعِ وجودٍ حاصل وعدمٍ سابق، والعدمُ السابق ساقطٌ عن درجة الاعتبار؛ فلم يبقَ إلا الوجود.

---

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «العرضية».

(٢) في (ج): «منتهية».

(٣) زاد في (ج) هنا: «مع أنه لا يلزم من كونه تعالى حيًا حصول هذه المصححات».

(٤) من قوله: «ثم إن الحياة حاصلة» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «فكذا هاهنا».

قلنا: لا نُسلِّمُ أن الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم!

ألا ترى أنا لو قدَّرنا عدمَ القديم؛ فإن هناك الوجود والعدم حاصلان[١] مع أن الحدوث غير حاصل.

بل الحدوثُ عبارةٌ عن مسبوقية وجودِ الشيء بالعدم، وهذه المسبوقيةُ كيفيةٌ في وجود الشيء مغايرةٌ للوجود الحاصل والعدم السابق، فلم لا يجوز أن تكون علة صحة الرؤية هذه الكيفية؟

ولئن سلمنا أن الحدوث عبارةٌ عن مجموع هذا الوجود والعدم، ولكن لا يجوز أن يكون العدمُ السابق علةً لهذه الصحة!

ألا ترى أن عدم الضدّ عن المحل علةٌ لصحة حصول الضدّ الآخَر فيه[٢]؟ فإذا عُقِلَ في عدم كونه علةً لصحة، فليُعقَلْ هنا أيضاً كذلك.

ولئن سلَّمنا أن هذا العدم لا يصلح للعلية، ولكن[٣] لم لا يجوز أن تكون علّةَ هذه الصحة الوجودُ بشرطِ تقدُّم العدم عليه؟ ألا ترى أن وجود الفعل يحتاج إلى الفاعل بشرط كونه مسبوقاً بالعدم؟ فإذا جاز أن يكون الوجودُ بشرطِ كونه مسبوقاً بالعدم علةً لهذه الحاجة؛ فلم لا يجوز أن يكون علةً لهذه الصحة؟

ولئن سلّمنا أنّ حدوث الجواهر والألوان[٤] لا يصلُحُ أن يكون علةً لصحة رؤيتها، فلم قلتم: إنه يجب إسنادُ[٥] هذه الصحة إلى والوجود[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «حاصل».

(٢) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «منه».

(٣) في (ج): «لكن».

(٤) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب) بزيادة: «أن».

(٥) في (ب) و(ج): «استناد».

(٦) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «وجود بنا».

بيانه: وهو أنه إنما يلزمُ من قيام الدليل على امتناع إسنادِ[١] هذه الصحةِ إلى غيرِ الوجود إسنادُها[٢] إلى الوجود لو لم يقُم الدليلُ على امتناع إسنادها[٣] إلى الوجود.

فأما إذا قامت الدلالةُ على فساد هذا القِسم أيضاً لم يكن الجزمُ بإبطال سائرِ الأقسام، وتصحيحُ هذا القسم أَولى من العكس، بل حينئذ يجب التوقُّف في صحة كلِّ واحدٍ من الأقسام وفسادها.

وإنما قلنا: إن الدليل قام على فساد إسناد[٤] هذه الصحة إلى الوجود؛ لأنَّ الوجودَ إما أن يكون علةً لصحة رؤية نفسِه فقط، أو علةً لصحة رؤية الحقائق التي هو صفةٌ لها، أو علة[٥] لصحة رؤية الأمرين.

فإن كانت[٦] علةً لصحة رؤية نفسِه فقط؛ فحينئذٍ لا ترى[٧] من السواد إلا وجودَه، ومن البياض إلا وجودَه، ومن الجوهر إلا وجودَه؛ فحينئذٍ يكون متعلقُ رؤيتنا من جميع المرئيات أمراً واحداً مشتركاً بينها وهو الوجود، وذلك يقتضي أن لا تميُّز ـ من حيث الأبصار ـ بين السواد والبياض والجوهر[٨]، وهذه مكابرة.

وإن كانت علةً لصحة رؤية الحقائق التي هي[٩] صفةٌ لها[١٠]؛ يكون[١١] علةً

---

(١) في (ب) و(ج): «استناد».

(٢) في (ب) و(ج): «استنادها».

(٣) في (ب) و(ج): «استنادها».

(٤) في (ب) و(ج): «استناد».

(٥) في (ب): «وعلة».

(٦) في (ج): «كان».

(٧) في (ج): «نرى».

(٨) زاد في (ج) هنا: «والعرض».

(٩) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «هو».

(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «مثلًا».

(١١) في (ج): «بكون».

لصحة كون السواد ـ من حيث إنه سوادٌ ـ مرئيـاً، ولصحة كون الجوهر ـ من حيث إنه جوهرٌ ـ مرئيـاً، فذلك أيضاً محالٌ.

أما أولاً: فلأن السواد إنما صحّت رؤيتُه سواداً[١]؛ لأنه سوادٌ، لا لأجل شيءٍ آخَرَ منفصلٍ عن كونِه سواداً.

كما أنّ السوادَ إنما يُعلَمُ كونه سواداً لكونه[٢] سواداً لا لأمرٍ منفصلٍ عنه.

وكما[٣] أن القول: بأن السواد يُعلَم سواداً لا لأنه[٤] سواد قولٌ يُعلَم فساده بالبديهة، فكذا[٥] القول: بأن السواد إنما يصحُّ[٦] رؤيته سواداً لا لأنه سواد بل لشيءٍ آخرَ؛ وجب أن يكون فاسداً.

وأما ثانيـاً: فهَبْ أن صحة رؤيته السوادَ يُعتَبَرُ في ثبوتها وجودُ السواد، فهل يُعتَبر[٧] في ثبوتها تحقُّقُ السوادية أو لا يُعتبر؟

فإن اعتُبِر ذلك كانت صحةُ رؤية السواد موقوفةً على مجموع وجود السواد وسواديّته، وصحة رؤية البياض موقوفة على مجموع وجود البياض وبياضيّته، وأحدُ المجموعَين مخالفٌ للمجموع الآخر، فتكون علةُ الصحة مختلفةً، وذلك يُبطل أصلَ دليلكم!

---

(١) قوله: «سواداً» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بكونه».

(٣) في (ب) و(ج): «فكما».

(٤) في (ج): «إلا لأنه».

(٥) في (ب) و(ج): «فكذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «الفساد إنما يصح».

(٧) في (ج): «تعتبر».

وإن لم يُعتَبر في ثبوت صحة كون السواد مرئيـاً تحقُّق السوادية لزم[١] أن تثبت صحة رؤية السواد سواء تحققت السوادية[٢] أو لم تتحقق، وذلك معلوم الفساد بالضرورة؛ لأنه إذا[٣] لم تتحقق السوادية فكيف[٤] تحصل صحة رؤية السواد.

وأما القسم الثالث ـ وهو أن يكون الوجودُ علةً لصحة رؤية نفسِه ولصحةِ رؤية كونِه سواداً ـ فهو يبطلُ بما أبطلنا به[٥] القسمَ الثاني، ويخصُّهُ وجهٌ آخَرُ وهو:

أنّـا إذا رأينا من السواد وجودَه وسواديّتَه ـ ووجودُه مخالفٌ لسواديته ـ وجب أن يكون رائيْنَ[٦] لأمرَين[٧] مختلفين! ونحن متى رأينا أمرَين مختلفين؛ فإنا نميزُ ـ من حيث البصر ـ بينهما.

فكما نميز[٨] بين السواد والحركة القائمَين بمحلٍّ واحدٍ، فيلزم أن ندرك بالبصر امتياز[٩] وجود السواد عن سواديته، وأن يكون تمييزنا[١٠] بين هذين الأمرين كتمييزنا بالبصر بين السواد والحركة القائمين بالمحلّ الواحد، ولما كان باطلاً بطل هذا القسمُ.

---

(١) قوله: «لزم» سقط من (ج).

(٢) من قوله: «إن ثبت صحة رؤية السواد» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «إذ».

(٤) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «كيف».

(٥) في (ب) و(ج): «أبطل به».

(٦) كذافي (ب) و(ج)، في (أ): «رأيين».

(٧) في (ج): «الأمرين».

(٨) في (ب) و(ج): «نميزه».

(٩) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «امتاز».

(١٠) في (ب): «تميزنا»، وفي (أ): «تمييز ما». والمثبت من (ج).

ولئن سلّمنا أنّ علةَ صحةِ رؤية الجواهر[١] والألوان وجودُها، وأنّ وجودَها مُساوٍ لوجود الله تعالى؛ فلم قلتم: إن وجود الله تعالى يجب أن يكون علةً لصحة الرؤية؟

قوله: من حُكم المِثلَين الاستواءُ في جملة الأحكام.

قلنا: هذا منقوض بالجوهر حال حدوثه؛ فإنه مثل الجوهر حال بقائه، مع أن الجوهر حالَ حدوثه يجب أن يكون متعلّق القادر، وحال بقائه يستحيل أن يكون متعلّق القادر، وكذا[٢] الأعراض.

فإن في الزمان الثاني يصحُّ حصول مثل[٣] العرَض، ويستحيل وجودُه بعينه[٤]؛ لاستحالة البقاء عليه! بل العرَضُ يصحُّ حصولُه في الزمان الأول، ويستحيل حصولُه في الزمان الثاني.

والجوهرُ يجب كونُه[٥] مقدوراً في الحالة الأولى، ويستحيل كونه كذلك في الحاله الثانية، ويجب كونه حادثاً في الزمان الأول، وكونه[٦] باقياً في الزمان الثاني، مع امتناع عكسها[٧].

والعالَـمُ كان ممتنعَ الحدوث في الأول، وهو ـ بعينِهِ ـ صحيحُ الحدوث فيما لا يزال!

(١) في (ج): «الجوهر».
(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».
(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هذا».
(٤) في (ب): «وجوده»، وفي (ج): «وجوده نفسه».
(٥) في (ج): «يجب أن يكون».
(٦) الواو سقطت من (أ).
(٧) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «عكسياً».

ومعلومٌ أنّ التفاوُتَ بين المِثلين ليسَ بأكثَرَ[١] من التفاوُت بين الشيء الواحد في الزمانَين، فإذا جاز تبدُّلُ أحكام الشيء بحسب الأزمنة وجوباً وامتناعاً؛ فلأَنْ يجوزَ ذلك بين المِثلَين أَولى.

ولئن سلَّمنا أن وجودَ البارئ تعالى[٢] علةٌ لصحةِ رؤيته، لكن لم قلتُم: إنه يلزَمُ حصولُ هذه الصحة على الإطلاق؟

بيانه: وهو أن المصحِّحَ للشيء قد يكون حاصلاً مع أنَّ الصحةَ غيرُ حاصلة؛ كما ذكرنا من أن الحياة[٣] مصحِّحةٌ لكون الذات مشتهيةً نافرةً جاهلةً صحيحةً أو مريضة.

ثم إن الخمسة[٤] حاصلةٌ في حقّ الله تعالى مع استحالة هذه الأمور عليه؛ لأنّ[٥] ذاتَه المخصوصةَ غيرُ قابلةٍ لهذه الأحكام، فلم لا يجوز أن يكون هاهنا[٦].

كذلك لا يقال: علة الصحة إذا حصلَت وجبَ حصولُ الصحة إذ لو توقّفُ صدورُ الصحة عنها على قابلٍ مخصوص لتوقّف صدورُ المعلول عن العلة علىٰ أمر آخرَ، وأنه محال!

لأنا نقول: ما الدليل على أنّ العلةَ في إيجابِها معلولَها لا تتوقّف على شرطٍ؟ أليس أن اقتضاءَ الحركة لكون هذه الذات متحركةً يتوقف على حلولها في هذه الذات، وذلك يُبطل كلامكم[٧].

---

(١) في (ب) و(ج): «بين المثلين أكثر».
(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ج): «الحيية».
(٤) في (ب) و(ج): «الحيية».
(٥) في (ب) و(ج): «هذه الأمور لأجل أن».
(٦) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «هناك».
(٧) في (ب) و(ج): «دليلكم».

ولئن سلّمنا أنّ وجودَ الله تعالى مُقتضٍ لهذه الصحة، وأن ذاته قابلةٌ لهذه الصحة، لكن لم لا يجوز أن تكون ذاتُه موصوفةً ببعض الصفات المانعة من حصول هذه الصحة؟

بيانه: وهو أن الحكم كما ينتفي؛ لانتفاء المؤثر ينتفي أيضاً لوجود المانع.

لا يقال: الصفة المانعة لا بد وأن تكون موجودة، فوجودُها يصحّح[1] كونها مرئية[2]، ومع ذلك كيف تكون[3] مانعةً من الرؤية؟

لأنا نقول: إن دليلكم لا يتمشى إلا مع القول بالأحوال، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون ذاتُ الله تعالى موصوفةً بحالة، تلك الحالةُ لنفسِها مانعةٌ من حصول هذه الصحة؟

ولئن سلّمنا أنه تعالى يصحّ أن يكون مرئيّاً، ولكن[4] لم قلتم: إنه[5] يصحّ أن يكون مرئياً لنا؟

بيانه: أن من مذهبكم أن كل شيء يصحُّ رؤيته منا؛ فإما أن يقوم بنا إدراكٌ متعلقٌ به، أو ضدٌّ لذلك الإدراك؛ بناءً على مذهبكم أنّ القابلَ للضدَّين يستحيلُ خلوُّه عنهما.

ثم إن إدراكَنا للأشياء لكونه[6] موجوداً يصحّ إدراكُه، فلا بد وأن يقوم بنا[7] إدراكٌ متعلّقٌ به، أو يقوم بنا[8] ضدٌّ لذلك الإدراك.

---

(١) في (ب) و(ج): «مصحح».
(٢) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «مرتين».
(٣) في (ج): «يكون».
(٤) قوله: «ولكن» سقط من (ج).
(٥) قوله: «إنه» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «بكونه».
(٧) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «بناء».
(٨) كذا في (ج)، وفي (أ) و(ب): «بناء»

ثم الكلام[١] في ذلك الإدراك أو في ضده كالكلام في الأول، فيلزم التسلسُل.

ثم إن أصحابكم ذكروا أجوبةً ثلاثة عن هذا الإشكال:

أحدها: أن هذا الإدراكَ يستحيلُ أن يكون مَرئيـاً لنا، فلا يَلزَمُ اتصافنا بإدراك مُتعلّقٍ به[٢]، أو بضدّ ذلك الإدراك[٣].

وثانيها: أن ذلك الإدراكَ يصحُّ كونُه مُدرَكاً لنا، وإنما لا يُدرَكُ[٤] لقيام ما يُضادُّ إدراكَ ذلك الإدراك، وذلك الضد؛ كما منع من إدراك الإدراك منع من إدراك نفسه.

نعم[٥] اللهُ تعالى يرى ذلك الضدَّ!

وثالثها[٦]: أن الله تعالى خلق فينا مَعنَيَين كلٌّ واحدٍ منهما يمنعُ من إدراك الآخر.

وإذ عرفتَ ذلك فنقول[٧]:

أما على جوابكم الأول: فإذا جوّزتُم كون الوجود مُصحِّحاً للإدراك مع أنه يستحيل كونُه مُدرِكاً لنا، فلم لا يجوزُ أن يكون الوجودُ يصحّحُ كونَ البارئ مرئيـاً، وإن استحال كونُه مرئياً لنا[٨]؟

وهكذا نقول: على جوابكم الثاني: فإنكم جعلتم ضدَّ الإدراك مانعاً[٩] من

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم الإدراك».

(٢) في (ب) و(ج): «يتعلق به».

(٣) زاد في (ج) هنا: «بل الباري تعالى يرى ذلك الإدراك».

(٤) في (ج): «لا ندرك».

(٥) في (ب) و(ج): «بل».

(٦) في (ب) و(ج): «ثالثها».

(٧) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «فيقول».

(٨) قوله: «لنا» زيادة (ب) (ج).

(٩) في (ج): «ممانعًا».

رؤية نفسه ومن رؤية الإدراك، فإذا جاز أن يكون الشيء مانعاً من رؤية نفسه ـ مع أن المصحح فيه قائمٌ ـ فلم لا يجوز في حقّ الباريء أيضاً كذلك؟

وأما جوابكم **الثالث** فنقول: إذا جاز أن يقوم بنا[١] ما لأجله يستحيل منا[٢] إدراك بعض الأشياء، فلم لا يجوز أن تكون[٣] ذواتُنا موصوفةً بصفةٍ لازمةٍ يمتنع[٤] انفكاكها عنها، وتكون تلك الصفةُ مانعةً عن صحة رؤيتنا الباريء.

ولئن سلَّمنا أنَّ وجودَ الأشياء يقتضي صحةَ كونها مرئيةً لنا، ولكن هنا[٥] ما يمنع منها:

أما أولاً: فلأنه[٦] يلزم منه صحةُ كونِ الروائحِ والطعومِ والعلومِ والقدْرِ مَرئيّةً لنا وكذا[٧] الإرادات، والعلمُ باستحالة ذلك ضروريٌّ.

وأما ثانياً: فهو[٨] أن حاستنا سليمةٌ، وشرائط الرؤية حاصلةٌ، فلو كانت العلوم والقدر مرئيةً لوجب أن نراها نحن؛ إذ لو جاز عند حصول المرئيّ واستجماع الشرائط وسلامة الحاسة[٩] أن لا نرى المرئيَّ لزمت المُحالات التي ألزمناها القائلين[١٠] بالإدراك.

---

(١) كذا في (ج): «بنا»، وفي (أ) و(ب): «منا».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «منا»، وفي (أ): «مثال».

(٣) في (ج): «يكون».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «يمتنع»، وفي (أ): «يتبع».

(٥) في (ب) و(ج): «لكن هاهنا».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «أما أولًا فلأنه»، وفي (أ): «وهو أنه».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «وكذا»، وفي (أ): «الذي».

(٨) كذا في (ج): «فهو»، وفي (أ) و(ب): «وهو».

(٩) في (ب) و(ج): «الحواس».

(١٠) في (ب) و(ج): «ألزمناها على القائلين».

وأما ثالثاً: فهو[١] أنّ الألوان لما صح أن تكون مرئية؛ فإن الأعمى يجد من نفسه بالضرورة نقصاً في امتناع رؤيتها عليه، فلو كانت الطعوم والروائح تصحُّ[٢] أن تكون مرئيةً وجب أن يكون حالُنا معها كحال الأعمى مع الألوان، فكان يجب أن نجد[٣] من أنفُسنا ذلك النقص بالضرورة، ولما لم يكُن كذلك بطل كونُها مَرئيةً.

ومما يؤكد ذلك هو[٤] أنّ أصحابَكم لما استدلوا على استحالة اقتدارنا على الأجسام والألوان قالوا: لو صحّ منا أن نقدر عليها ـ مع أنا غير قادرين عليها في الحال ـ لوجب أن نجد من أنفسنا بالضرورة هذا النقص.

وأيضاً فإذا لم نقدرْ عليها ـ مع صحة اقتدارنا عليها ـ وجب اتصافنا بالعجز عنها، ولو كنا عاجزين عنها لوجدنا من أنفسنا ثبوتَ ذلك العجز بالضرورة؛ لأن العجزَ صفةٌ مشروطةٌ بالحياة، فيجبُ أن يجد الحيُّ من نفسِه ذلك بالضرورة[٥].

فنقول: لو لزم من عدم اقتدارنا على الأجسام ـ مع صحة اقتدارنا عليها ـ العلمُ الضروريُّ بحصول هذا النقص، وبحصول المضادّ للقدرة؛ لزم أيضاً من عدم رؤيتنا للطعوم والروائح مع صحة رؤيتنا لها العلم الضروري بحصول هذا النقص، وبحصول ما يضاد إدراكها، ولما لم نجدْ من أنفسنا ذلك علمنا استحالةَ رؤيتنا لهذه الأمور.

ثم إن[٦] سلّمنا صحةَ ما ذكرتمُوه من الحُجّة، ولكنها[٧] تقتضي كون البارئ تعالى

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «فهو»، وفي (أ): «وهو».
(٢) في (ج): «يصح».
(٣) في (ب) و(ج): «فكان يجب أن نجد». وأثبت «أن نجد» في هامش (أ).
(٤) في (ج): «وهو».
(٥) في (ب) و(ج): «من نفسه بالضرورة ذلك».
(٦) في (ب) و(ج): «الأمور ولئن».
(٧) في (ب) و(ج): «لكنها».

مدركاً بإدراك اللمس وذلك؛ لأنا ـ من حيث اللمس ـ نُميِّز بين الطويل والأطول، كما أنّـا[١] نُميز ـ من حيث البصر ـ بين الطويل والأطول، فلو اقتضى ذلك كونَ الأجسام مرئيةً؛ اقتضى أن تكون ملموسةً.

ولا شك أنا نُدرك ـ من حيث اللمس ـ الفرق[٢] بين الحرارة والبرودة، فإذن إدراك اللمس يتعلق بالأجسام والأعراض

فيعود ما ذكرتُموه في الرؤية بتمامه في اللمس، فيلزمكم تعلُّقُ اللمس بالباريء تعالى[٣]، وإنه باطلٌ بضرورة العقل.

ولئن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يقتضي كون الباريء تعالى مرئيّاً إلا أنّ هنا ما يوهم نقيض ذلك، وسنذكرها إن شاء الله تعالى.

الجواب: قد دللنا على أن الجوهر مرئيٌّ.

قوله: دليلكم مبني على إثبات الجزاء الذي لا يتجزأ.

قلنا: الأمر كذلك، ونستدل[٤] في آخر[٥] الكتاب على ذلك.

قوله: المرئي هو التأليفات القائمة بالأجزاء.

قلنا: العِظَمُ والمقدار محسوسٌ، والعظم[٦] هو تلك الأجزاء عند تآلُفها[٧]، فلا بد وأن تكون الأجزاء مرئية.

---

(١) قوله: «أنا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «فرقاً».

(٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (أ): «وسنذكر»، غيرناها لماترى لأنها أنسب وموافقة للنسختين.

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا: نعم، ونستدل عليه في آخر».

(٦) في (أ) و(ب) زيادة: «ليس» هنا، وسقطت من (ج) وهو الصواب.

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لا نفس التأليف».

قوله: الصحة أمر عدمي فلا يستدعي علةً.

قلنا: لا ننازع في كون الصحة أمراً عدمياً! ولكن لم قلتم: إن الأمور العدمية لا تستدعي علةً؟ وذلك؛ لأن هذه الصحة ـ وإن كانت وصفاً عدمياً ـ إلا أنها عدمٌ اختصّ[١] به بعض الأشياء دونَ البعض، فجاز أن يطلب له علة.

ولكن لقائل أن يقول: إن الأوصاف العدمية يجوز إسنادها[٢] إلى أمور عدمية، وإذا كان كذلك بطل حصرُكم للأمور التي يمكن جعلُها علةً لهذه الصحة.

قوله: لم قلتم: إنها من الأحكام المعللة؟

قلنا: لوجهين:

الأول: أنه لما اختصّ بها بعض المعلومات دونَ البعض، فلولا أمرٌ لأجله اختصّ ذلك البعض به[٣] بذلك الحُكم، فهو مختصٌّ بعلة[٤] ذلك الحكم، فوجب أن يكون اختصاصه بعلةٍ لأجل علةٍ أخرى، ولزم التسلسل.

قلنا: لكنه تنتهي[٥] بالآخرة إلى ما ثبت له لذاته، وعند ذلك ينقطع التسلسل[٦].

وهذا هو الجواب عن قوله: عِلّيّـةُ العِلّة حُكمٌ اختص به تلك العلة دون سائر الأشياء.

لأن العلية[٧] حكمٌ يثبت لتلك العلّيّـة لذاتها، فلا جرم ينقطع التسلسل.

---

(١) في (ب) و(ج): «إلا أنه اختص».
(٢) في (ب) و(ج): «استنادها».
(٣) في (ب) و(ج): «بها» وزاد بعدها، وكذلك زاد في (ج): «وإلا لم يكن ثبوتها له أولى من ثبوتها لغيره، قوله: كما اختص ذلك البعض».
(٤) في (ج): «العلة».
(٥) في (ج): «ينتهي».
(٦) قوله: «قلنا لكنه» إلى هنا. مضروب عليه في (أ).
(٧) في (ب) و(ج): «لأن علية العلة».

قوله: صحة المعلومية والمذكورة[١] غير معللة.

قلنا: هذا غير لازم؛ لأنا إنما[٢] حكمنا باحتياج الحُكم إلى العلّة في هذه الطريقة إذا اختص بذلك الحكم بعض المعلومات دون البعض.

وصحة الرؤية كذلك؛ فإنها ثابتة للموجودات، وغير ثابتة للمعدومات.

وأما صحة المعلومية والمذكورية فهي حاصلةٌ لجميع الأمور معدوماً كان أو موجوداً، فلا يكون لازماً على ما ذكرناه.

الثاني: وهو أن الصحة أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ، والأمور النسبية والإضافية[٣] لا يُعقَلُ استقلالُها بأنفسها، بل لا بد لها من أمرٍ يؤثر[٤] فيها.

وعلى هذا الوجه تكون[٥] صحة المعلومية والمذكوريه لازمةً؛ فحينئذٍ نلتزم[٦] كونها معللة.

ولكنا[٧] متى ألزمنا ذلك لا يُمكننا تعليلُ هذه الصحة بأمرٍ مشتَرِكٍ بين الموجودات والمعدومات؛ فحينئذ يجب تعليلها في كل موضع بحقيقته المخصوصة، وذلك يبطل أصل الدليل.

وأما صحة كون الشيء مقدوراً للعبد، فليس بين الألوان والأنظار والعلوم مُشترَكٌ إلا العرضية؛ فإنْ علّلنا هذه الصحة بها لزم صحةُ اقتدارنا على كل الأعراض،

---

(١) في (ب) و(ج): «والمذكورية».

(٢) في (ج): «إنا».

(٣) في (ج): «النسبية الإضافية».

(٤) في (ب) و(ج): «أمور تؤثر».

(٥) في (ج): «يكون».

(٦) في (ج): «يلزم».

(٧) في (ج): «لكنا».

وذلك مما لم يقُلْ به أحد من أصحابنا، وإن كانوا لم يقيموا على إبطاله[١] حجةً جيدة!

وإن لم نُعلِّلها بالعرضية لزِمَنا إما المنع من تعليلها، وإما تعليلُها في كل موضعٍ بحقيقته المخصوصة، وعلى التقديرين يبطل أصلُ الدليل.

قوله: صحة كون السواد مرئياً يخالف صحة كون البياض مرئياً.

قلنا: هذا باطل؛ لأن الصحة من حيث إنها صحةٌ لا اختلاف فيها، وإنما الاختلاف في إضافة الصحة تارةً إلى كون السواد مرئياً، وتارةً إلى كون البياض مرئياً، وهذه أمور خارجة عن ذات الصحة، وحقيقة الشيء لا تختلف[٢] باختلاف الأمور الخارجة عنه، فثبت أنّ الصحة واحدةٌ في الموضعين.

ولقائل أن يقول: صحة كون الشيء مرئياً هل تماثل صحة كون الشيء مقدوراً أيضاً[٣] أم لا؟

فإن كان تماثلها لزمكم من تعليل صحة كون الشيء مرئياً صحة كون الشيء مقدوراً أيضاً بالوجود، وإلا لزم تعليل[٤] الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وذلك يبطل دليلكم.

وإن علّلنا صحة المقدورية بالوجود؛ لزمنا صحةُ كون الباريء تعالى[٥] مقدوراً[٦]، وإنه باطلٌ، وإن كانت[٧] صحة كون الشيء مرئياً مخالفةً لصحة كون الشيء مقدوراً

---

(١) في (ج): «بطلانه».

(٢) في (ب) و(ج): «وحقيقتها والشيء لا يختلف».

(٣) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٤) قوله: «تعليل» سقط من المتن في (أ)، وأثبته في الهامش.

(٥) في (ب): «صحة كونه تعالى».

(٦) في (ج): «لزمنا كونه تعالى مقدورًا».

(٧) في (ج): «كان».

ـ مع اشتراكهما في أصل الصحة ـ فلم لا يجوز أن يكون صحة كون السواد مرئياً مخالفة لصحة[١] كون البياض مرئياً مع اشتراكهما في أصل الصحة؟

وأيضاً: صحة[٢] كون الشيء مرئياً تخالف صحة كون الشيء معلوماً، ولذلك كان المعدوم غير موصوف بالصحة الأولى، وموصوفاً بالصحة الثانية مع اشتراك الصحتين في أصل الصحة.

فكذلك صحة كون الشيء مرئياً تخالف لصحة العدم على الشيء، ولذلك فإن الباريء تعالى موصوف بالصحة الأولى عندكم، وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في أصل الصحة[٣].

فإذا كان الأمر كذلك في هذه الصورة؛ فكذلك[٤] في مسألتنا.

وأما قوله: لم لا يجوز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

قلنا: الوجه فيه ما قدّمناه.

وأما الإشكالات التي أوردناها ـ وإن كان أكثرها من استخراجنا[٥] فهي مُشكلةٌ، ولم تصحَّ[٦] لنا عنها أجوبةٌ شافية.

قوله: لم قلتم: إن الوجود مشترك؟

---

(١) كذا في (ج): «لصحة»، وفي النسختين: «بصحة».

(٢) في (ج): غير واضحة.

(٣) كذا في (ب) و(ج) باستثناء قوله: «تخالف»، ففي (ج): «مخالف»، وفي (أ): «وكذلك صحة كون الشيء مرئياً تخالف صحة كون الشيء معلوماً، ولذلك كان المعدوم غير موصوف بالصحة الأولى عندكم، وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في أصل الصحة».

(٤) في (ج): «فكذا».

(٥) كذا في (ج): «أكثرها من استخراجنا»، وفي النسختين: «واستخراجنا».

(٦) في (ج): «لم يتضح».

قلنا: إن هذا السؤال ـ وإن كان أبو الحسين البصري قدمه على سائر الأسئلة التي وجهها[١] على هذه الطريقة ـ إلا أن عندنا أنه لا يمكن توجيهُه على هذه الطريقة إلا على سبيل المعارضة.

بيانه: أنا لما دللنا على أن صحة رؤية الجواهر والألوان لا بد من تعليلها بعلة، ثم قلنا: وتلك العلة إما جوهرية الجوهر، وكونية اللون، وإما حدوثهما، وإما وجودهما.

وأبطلنا القسم الأول، وأنه[٢] يلزم منه تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

وأبطلنا الحدوث بوجه آخر؛ فحينئذٍ يلزم من مجموع هذه المقدمات أمران:

أحدهما: كون الوجود علة لهذه الصحة.

والثاني: كون الوجود مشتركاً بين الجواهر والألوان؛ لأنه متى سُلِّم وجوبُ تعليل هذه الصحة وسُلِّم امتناعُ تعليلها بالعلل المختلفة[٣] بما عدا الوجود؛ لزم ـ لا محالة ـ كونُ الوجود مشتركاً، وأنه لا يمكن الامتناعُ منه إلا بأن يمنع إحدى[٤] هذه المقدمات الثلاث.

فيثبت[٥] أن الدليل الذي ذكرناه لو صحّ لأفاد كونَ الوجود مشتركاً بين الجواهر والألوان، كما أفاد كونَ الوجود علةً لصحة الرؤية.

وإذا كان هذا الدليل ـ بتقدير الصحة ـ يفيد كون الوجود مشتركاً بين هذه الأشياء؛ لم يكن أن يُجعلَ المنعُ من كون الوجودِ مشتركاً اعتراضاً[٦] على هذا الدليل؛

---

(١) في (ج): «وجهناها».

(٢) في (ج): «بأنه».

(٣) قوله: «بالعلل المختلفة» سقط من (ج).

(٤) كذا في (ج): «إلا بأن يمنع إحدى»، وفيهما: «إلا حال تمنع أحد».

(٥) في (ج): «فثبت».

(٦) كذا في (ج): «اعتراضًا»، وفيهما: «اعتراض».

لأن الامتناعَ من نتيجة الدليل لا يكون اعتراضاً على الدليل؛ اللهم إذا ذكروا ما يدلُّ على استحالة كون الوجود مشتركاً على سبيل المعارضة، ولكن المعارضة لا تقدح في مقدمات الدليل، فثبت أن هذا السؤالَ غيرُ متوجِّهٍ على مقدمات دليلنا، وأنه لا يمكن القدح في دليلنا إلا بسائر الأسئلة التي أوردناها.

فأما بتقدير المساعدة على سائر المقدمات؛ فإنه لا يمكن توجيه هذا السؤال؛ لِما بيّـنّا أن هذا الدليل ـ كما يدل على كون الوجود علة لهذه الصحة ـ فإنه يدل على كونه مشتركاً.

بلى هاهنا دقيقة وهي[1]: أن ما ذكرناه من الدليل ـ بتقدير تسليمهم[2] مقدماته ـ يُنتج كونَ الوجود مُشترَكاً بين الجواهر والألوان، لكنه لا يُنتج كونَهُ مشتركاً بين البارئ تعالى وبين الممكنات؛ فإنه من الجائز أن تكون الممكنات بأسرها متشاركةً في الوجود، ومع ذلك فيكون وجودها[3] مخالفاً لوجود الله تعالى.

وإذا كان كذلك فنحتاج بعد هذا الدليل إلى أن إقامة الدلالة على[4] أن وجود الله تعالى مُساوٍ لوجود الممكِنات حتى يُمكننا بناءُ الغرض عليه. فهذا ما نقوله في هذا المقام.

قوله[5]: لم قلتم: إنه لا مشتركَ إلا الوجود والحدوث.

قلنا: الإنصاف أنه لا يمكن إقامة دلالة قاطعة على ذلك، وأن ذلك من المقامات[6] المشكلة في[7] الدليل.

---

(١) في (ج): «بلى ههنا دقيقة وهي».
(٢) في (ج): «تسليم».
(٣) في (ج): «وجوديًا».
(٤) في (ج): «إلى إقامة الدليل على».
(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «سلّمنا أنّ الوجود مشترك بين الجواهر والأعراض ولكن».
(٦) في (ج): «المقدمات».
(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هذا».

قوله: الحدوث عبارة عن مسبوقية الشيء بالعدم، وهي كيفية[١] ثابتة، فهي إن كانت مسبوقة بالعدم[٢] كان وصف الحادث قديمًا وهو محال[٣].

ولقائل أن يقول: إنّا قد دلّلنا على أن الحدوث ليس عبارة عن مجموع الوجود[٤] والعدم كيف كان؛ لأن الشيء إذا عدم بعد وجوده فهو ـ من هذا الاعتبار ـ غير حادث، مع أن الوجود والعدم حاصلان في هذا الاعتبار.

بل الحدوث عبارة عن بعدية[٥] الوجود للعدم، وهذه البعدية ـ وإن لم تكن[٦] صفة ثبوتية في الخارج ـ لكن لا[٧] أقل[٨] من أن تكون صفة اعتبارية.

وقد ثبت فيما مضى أن الصحة صفةٌ لا ثبوت لها في الخارج، ولكنها[٩] أمر فَرْضيٌّ اعتباريٌّ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمرُ الفرضيُّ الاعتباريُّ علةً لأمرٍ آخرَ فرضيٍّ اعتباريٍّ، وهذا أيضاً مُشكلٌ!

وبهذا الاعتبار[١٠] يُشكلُ الجوابُ عن سائر الأسئلة التي أوردناها على دليلنا على أن الحدوث لا يصلُحُ أن يكون علةً.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «زائدة على وجود الشيء وعدمه، قلنا: لو كانت هذه المسبوقية كيفية».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «كانت مسبوقتها بالعدم زائدة على ذاتها، فيلزم التسلسل! وإن لم تكن مسبوقة بالعدم».

(٣) في (ج): «الحادث قديماً وذلك محال».

(٤) في (ج): «الوجوه».

(٥) كذا في (ج): «بعدية»، وفيهما: «تعدية».

(٦) كذا في (ج): «البعدية وإن لم يكن»، وفيهما: «التعدية وإن لم تكن».

(٧) في (ب) و(ج): «في الخارج فلا».

(٨) في (ج): «فلا أقل».

(٩) في (ب) و(ج): «لكنها».

(١٠) في (ج): «وبهذا الجواب».

قوله: كما أن تعليل الصحة بما عدا الوجود قد فسد، فالتعليل أيضاً بالوجود فاسد.

قلنا: لا نُسلِّم.

قوله: الوجود أما أن يكون علةً لصحة رؤية نفسه، أو لصحة رؤية الماهية المخصوصة أو لصحة رؤيتهما

قلنا: مِن أصحابنا مَن التزم أنّ[١] المرئيَّ هو الوجود فقط، والتزم[٢] أنا لا نُبصر اختلافَ المختلِفات، ولكنا[٣] نعلم ذلك بالضرورة، وهذا مكابرةٌ لا نرتضيها! ولكنّ[٤] الأولى أن يقال: إنَّ الوجود علةٌ لصحة كونِ الحقيقة المخصوصة مرئيةً.

قوله: الحقيقة المخصوصة إنما يصحُّ أن تكون مرئية لنفسها، كما أنها إنما يصح أن تكون معلومةً لنفسها.

قلنا: إن صحةَ كونِ الحقيقة مرئيةً حكمٌ من أحكامها، ولا استحالة في أن يكون للحقيقة صفة، وتلك الصفة تكون علةً لثبوت حُكم آخَرَ لها.

ألا ترى أن صحةَ كون الحقيقةِ مقدورةً معلَّلةٌ بإمكانها؟ وكذلك صحةُ كونِ الذات عالمةً قادرةً معلَّلةٌ بالحياةَ[٥] القائمةَ بها.

فكذلك[٦] هنا[٧] لا يقال: سواديّةُ السواد مغايرةٌ لذات السواد، والمرئيُّ لنا من السواد سواديتُهُ.

---

(١) في (ج): «بأن».
(٢) في (ب) و(ج): «فقط والتزام».
(٣) في (ج): «لكنا».
(٤) في (ج): «لكن».
(٥) كذا في (ج): «بالحياة»، وفيهما: «الحياة».
(٦) في (ب) و(ج): «بها وكذا».
(٧) في (ج): «ههنا».

فلو كان المقتضي لصحة رؤية السواد هو الوجود؛ لكان حُكمُ الشيء مُعلَّلاً لا بالشيء، ولا بما يقوم به، وأنه غير معقول؛ لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أنَّ سوادية السواد مغايرةٌ لذاته، بل سواديةُ السواد نفسُ ذاته المخصوصة؛ فاندفع ما ذكرتُموه.

وأيضاً فلو ساعدنا على ما قلتموه، فأي استحالة في أن يثبت للذات الواحدة صفتان، ثم إن إحدى الصفتين يقتضي للصفة الأخرى حُكماً.

قوله[١]: صحة رؤية السواد هل تتوقف على السواد أم لا؟

قلنا: أصل الصحة لا يتوقف، لكن انتساب هذه الصحة إلى[٢] السواد يتوقف، وليس الكلام في هذا الانتساب، بل في أصل الصحة، ولنتأمَّلْ أيضاً في هذا المقام؛ فإنه مُشكلٌ !

قوله: سلّمنا أن علة صحة الرؤية في الجواهر والألوان وجودُها، وأن وجودها مُساوٍ لوجود الله[٣]، فلم قلتُم: إن وجود الله[٤] تعالى يجب أن يكون علةً لهذه الصحة؟

قلنا: لِـما مرّ - غيرَ مرّةٍ - من وجوب تساوي المتماثلات في جملة الأحكام، وأما النقوض التي أوردتُموها[٥]، فقد سبق الجوابُ عنها[٦] في مواضعَ كثيرةٍ فيما مضى.

قوله: سلّمنا أنّ وجود الله تعالى علّةٌ لهذه الصحة [لكن لم قلتم: إن ذاته قابلة

(١) في (ب) و(ج): «وقوله».
(٢) في (ب) و(ج): «الصحة أن».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) في (ب) و(ج): «إن وجوده».
(٥) في (ج): «النقوض الواردة».
(٦) في (ب) و(ج): «سبق عنها الجواب».

لهذه الصحة][١]؛ فإن الحكم قد يستحيل مع قيام المصحّح كما في الشهوة والنفرة في حقه تعالى.

قلنا: المصحّحُ إذا وُجد تارةً مع الصحة وأخرى مُنفكّاً عنها لم يكن[٢] ذاتُ ذلك المصحّح كافياً[٣] في اقتضاء تلك الصحة، وإلا لـم[٤] تثبت[٥] الصحةُ عليه مُطلَقاً، وإذا لم تكن ذاته كافيةً في اقتضاء تلك الصحة استحال أن يصير مقتضية لها إلا لأمر منفصل، وذلك الأمر هو خصوصية القوابل[٦].

فحنيئذٍ يصير[٧] عليه لتلك الصحة معلولة للقوابل[٨] المختلفة في ماهيتها[٩]، فيعود تعليل الأحكام المتساوية[١٠] بالعلل المختلفة.

وهذا هو الجواب عن قولهم: لم لا يجوز أن لا تحصل الصحة لحضور[١١] المانع.

قوله: هبْ أن الوجود علّةٌ لصحة كون الله تعالى مرئيـاً أما لم قلتم إنه علة لصحة كونه مرئيـاً لنا

---

(١) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «تكن».

(٣) في (ب) و(ج): «المصحح كافية».

(٤) في (ج): «وإلا لن».

(٥) في (ب) و(ج): «وإلا لترتيب».

(٦) كذا في (ج): «القوابل»، وفيهما: «القوائل».

(٧) في (ج): «تصير».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «للقوابل»، وفي (أ): «للقوائل».

(٩) في (ج): «للقوابل المختلفة في ماهياتها».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «المتساوية»، وفي (أ): «المساوية».

(١١) في (ج): «لحصول».

قلنا: إن[١] الوجود في الجواهر والألوان علة لصحة كونها مرئية لنا، فكذلك[٢] في حقه تعالى.

وأما ما ذكروه من اختلاف أصحابنا في أن الإدراك أو ضدّه هل يصحُّ أن يكون مرئياً لنا أم لا؟ فكل ذلك بناءً على مذهبهم في أن الذاتَ القابلةَ للضدَّين يستحيلُ خلوُّها عنهما، وذلك مما لا نقول: به فلا تلزمنا تلك الإشكالات.

قوله: لو كان الوجود علةً لصحة رؤية الحقائق لصحَّ منا رؤية الطعوم والعلوم، وذلك معلومٌ الفساد بالضرورة.

قلنا: دعوى الضرورة في محلّ الخلاف غير مقبولة.

قوله: إنها لو كانت مرئيةً لوجب أن نراها[٣] أبداً.

قلنا: قد بيّنا ـ فيما مضى بالأدلة القاطعة ـ أن عند استجماع الشرائط المذكورة لا يجب حصول الرؤية، وأجَبْنَا عن أدلتكم بما فيه مَقنعٌ.

قوله: لو كانت الطعوم والروائح مرئيةً لنا لكُنّا نجدُ النقصَ من أنفسنا[٤] بعدم رؤيتنا لها.

قلنا: إنما يلزم وجدان النقص من أنفسنا أن لو رأيناها مرةً، ثم تعذّر رؤيتُنا لها بعد ذلك، أما إذا لم نرها قطُّ، ولم نسمع أنّ أحداً رآها؛ لا جرَمَ لم نجد ذلك النقص.

ألا ترى أن الأكمه لا يجد في نفسه من النقص ما يجده الأعمى؟ ولو لم يسمع الناس يخبرونه بإبصارهم الألوان لَـما كان يخطر بباله ذلك النقص.

---

(١) في (ج): «لأن».

(٢) في (ب) و(ج): «فكذا».

(٣) في (ج): «نريها».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «من أنفسنا»، وفي (أ): «الفساد».

قوله: يجب أن يعلم بالضرورة ما في عيوننا من ضد الإدراك.

قلنا: إنما يلزمنا إثباتُ ضدّ الإدراك بناءً على استحالة خلوّ القائل للضدَّين عنهما، فأما إذا لم نَقُل[١] بذلك لم يلزمْنا إثباتُ ضدّ الإدراك؛ فاندفع عنا هذا الإشكال.

قوله: إن أصحابكم تمسّكوا بهذه الحجة في استحالة كوننا قادرين على الأجسام.

قلنا: إن تلك الحجة غيرُ قوية عندنا.

قوله: هذا الدليل يقتضي صحةَ تعلُّق إدراكِ اللمس بالله تعالى.

قلنا: إن أصحابنا التزموا ذلك، ولا طريقَ إلى ذلك!

فهذا ما[٢] عندنا في هذه الطريقة من الإشكالات والتقصي عنها، وبالله التوفيق[٣].

المسلك الثاني: وهو[٤] أن نحرِّرَ هذا الدليلَ على وجهٍ يسقط عنه كثير من الأسئلة التي ذكرناها.

فنقول: بدايةً: العقول شاهدة بأن المقابل للعدم أمر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجود أمراً واحداً في الموجودات كلها، وإلا لم يكن المقابل للعدم أمراً واحداً، بل أمور كثيرة، وذلك باطلٌ.

وإذا ثبت أنّ الوجودَ أمرٌ واحدٌ في الموجودات؛ لزم أن يكون وجودُ الموجودات زائداً على حقائقها.

---

(١) كذا في (ج): «نقل»، وفيهما: «يقل».

(٢) قوله: «ما» سقط من (ب).

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «المسلك الثاني وهو».

وإذا ثبت ذلك فنقول: الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم والماهيات[١] الممكنة وجب أن يصحَّ خلوُّها عن الوجود؛ إذ لو لم يصحَّ خلوُّها عن الوجود استحال عدمُها، فيكون الممكنُ واجباً، وهو محالٌ.

وإذا صحَّ خلوُّها عن الوجود، فنحن ـ بالضرورة ـ نعلم استحالةَ[٢] رؤيتها عند خلوِّها عن الوجود؛ فإذن لا بد من الوجود في هذه الصحة.

فلا يخلو إما أن يكون الوجودُ كافياً في هذه الصحة، أو لا بد مع الوجود من أمرٍ آخرَ، والقسم الثاني باطل؛ لأن الأمرَين إذا اجتمعا على الأثر الواحد، فإما أن يكون كلُّ واحدٍ منهما[٣] مستقلًا باقتضائه[٤]؛ فحينئذ يُستغنى بكلّ واحد منهما[٥]، وذلك مُحال.

وإما أن يكون أحدُهما مستقلاً باقتضائه دون الثاني؛ فحينئذ يكون ذلك الثاني حشواً، ولا يمكن أن يكون الحشوُ هو الوجود؛ لِـما بينا أنا نعلم بالضرورة[٦] أنه لا بدّ في ثبوت هذه الصحة من الوجود؛ فإذن الحشوُ هو ما عدا الوجود، وهو المقصود.

وإما[٧] لا يكون كلُّ واحد منهما مستقلًا بالاقتضاء عند الانفراد، فعند الاجتماع لا يخلو إما أن يبقى حالُ كلّ واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد، أو لا يبقى كذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «فالماهيات».
(٢) في (ب) و(ج): «عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة».
(٣) كذا في (ج): «منهما»، وفيهما: «منها».
(٤) كذا في (ب) و(ج): «باقتضائه»، وفي (أ): «لاقتضائه».
(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عن كل واحد منهما».
(٦) في (ب) و(ج): «ضرورة».
(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أن».

فإن كان الأول؛ وجب أن لا يكونا مُؤثِّرَين في تلك الصحة حالةَ الاجتماع كما لم يؤثر فيه حالة الانفراد، وإن كان الثاني فهناك قد زاد[١] أو انتقص شيء.

فالمقتضي لتلك الزيادة أو النقصان إما أن يكون كلَّ واحدٍ منهما، أو أحدَهما، أو مجموعَهما، ويعود التقسيم المذكور!

فإن كان ذلك لزيادة أمرٍ آخر ـ أو انتقاصِهِ ـ لزم أن يكون حدوثُ تلك الزيادة والنقصان لزيادةٍ أو نقصانٍ آخرَ، ولزم التسلسُلُ، وهو مُحالٌ.

فثبت أن صحة رؤية ما رأيناه، لا يمكن أن يكون المؤثر منهما[٢] الوجود وحده، فالوجود وحده علة لصحة الرؤية، ويثبت أن[٣] الوجود مشترك[٤] بين البارئ وبين الممكنات، فيلزم صحة رؤيته.

واعلم أنه قد يظن المبتدئ أن هذه الطريقة لا تتمشى إلا مع القول بأن المعدوم شيءٌ، وليس الأمر كذلك! إلا أن عليها أسئلةً لا يُمكن التقصّي عنها، وإن كان كثيرٌ مما يُوجَّهُ[٥] على الطريقة الأولى ساقطاً عنها.

المسلك الثالث: لو كانت رؤية الله تعالى مستحيلة؛ لكانت تلك الاستحالةُ إما أن تكون معلومةً، أو لا تكون. والقِسمان باطلان، فالقول بالاستحالة باطلٌ[٦].

وإنما أبطلنا القول بأن تلك الاستحالة معلومة؛ لأنها لو كانت معلومةً لكانت إما أن تكون معلومةً بالاضطرار، أو بالاستدلال.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «شيء».
(٢) في (ب) و(ج): «المؤثر فيها إلا».
(٣) في (ب) و(ج): «وثبت أن».
(٤) في (ج): «المشترك».
(٥) في (ج): «توجه».
(٦) في (ج): «فبطل القول باستحالتها».

وباطلٌ أن تكون معلومةً بالاضطرار، وإلا لاشترك[١] العقلاء في معرفتها.

وباطلٌ أن تكون معلومةً بالاستدلال؛ لِـما سنُبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ الوجوهَ التي تمسّكَ الخصومُ بها في إثبات استحالة الرؤية لا تُفيد[٢] الجزمَ باستحالتها، وإذا لم نجد دلالة تدل على استحالتها لم يكن دعوى حصول العلم الاستدلالي[٣] بتلك الاستحالة؛ فثبت بما ذكرنا أن تلك الاستحالة غير معلومة.

وإنما أبطلنا القول بأن تلك الاستحالة مشكوك فيها[٤]؛ لأن الأمة على قسمين: منهم من قطع بثبوت الصحة، ومنهم من قطع بثبوت الاستحالة، وليس فيهم من توقف في ذلك.

وذلك يفيد انعقاد الإجماع منهم بأسرهم على نفي التوقُّف، وإذا كان التوقف على خلاف الإجماع كان باطلاً؛ فثبت أن القول باستحالة الرؤية مُفضٍ[٥] إلى أقسامٍ فاسدة، فيكون القولُ بها[٦] فاسداً، وإذا بطلت الاستحالةُ ثبتت الصحةُ.

لا يُقال: ما ذكرتُموه يُمكن قلبُهُ عليكم؛ لأن رؤية الله تعالى لو كانت صحيحة لكانت تلك الصحة إما أن تكون معلومة بالبديهة، وهو باطل؛ لِما ذكرتموه، أو بالاستدلال وهو أيضاً باطلٌ، وإلا لتوقفت صحة هذه الدلالة على ثبوت دلالة أخرى.

وحينئذ تكون هذه الدلالة ضائعةً أو لا تكون معلومة أصلاً، وذلك باطل بالإجماع كما ذكرتموه، ولما بطلت هذه الأقسام بطل أصلُ الصحة، وحينئذ تثبتُ[٧] الاستحالة!

---

(١) في (ب) و(ج): «بالاضطرار والاشتراك».
(٢) في (ج): «يفيد».
(٣) في (ب) و(ج): «العلم الاستدلال».
(٤) في (ج): «وإنما قلنا إنه يستحيل أن يكون مشكوكًا فيها».
(٥) في (ب) و(ج): «يفضي».
(٦) في (ج): «به».
(٧) في (ج): «ثبتت».

لأنا نقول: إن أحداً من الأمة لم يثبت الاستحالة بنفي[١] ما يدل على الصحة؛ فإن أحداً من المعتزلة لم يتمسّكْ بهذه الطريقة، وإذا كان كذلك كان هذا الاستدلالُ مردوداً بالإجماع.

وأما إثبات الصحة بنفي ما يدلُ على الاستحالة فهي طريقةٌ لم تزل لأصحابنا، فلم يكن ذلك على خلاف الإجماع؛ فظهر الفرقُ بين البابين.

واعلم أن أصحابنا يذكرون هذه الطريقة على وجوه، كلُّها أضعف من الوجه الذي قرّرناه!

فظهر[٢] لك ـ من مجموع ما ذكرنا ـ أن الأدلة العقلية ليست قويةً في هذه المسألة.

واعلم[٣] أنّ التحقيقَ في هذه المسألة أنّ الخلافَ فيها يقرُبُ من أن يكون لفظيـاً، وسنُبيّنُه[٤].

المسلك الرابع: التمسُّك بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى حكايةً عنه: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولوكانت ممتنعةً؛ لَـما سألها موسى [عليه السلام][٥] عن الله تعالى!

فإن قيل:

لا نُسلّم أن موسى[٦] سأل رؤيةَ الله تعالى، ولم لا يجوز أن يكون المرادُ من

---

(١) كذا في (ج): «بنفي»، وفيهما: «يبقى».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «فظهر»، وفي (أ): «وظهر».
(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أيضاً».
(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إن شاء الله تعالى».
(٥) زيادة من (ب) و(ج)، ليست موجود في (أ).
(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ أي: أرني آيةً أعلَمُك بها علماً ضرورياً، وهذا تأويل البلخي.

وإن[١] سلمنا أنه سأل الله تعالى رؤيته[٢] ولكن لنفسه أم لغيره عليه السلام[٣] ولـم[٤] يدل ذلك على كون[٥] الرؤية ممكنةً.

بيانه: أن قوم موسى [عليه السلام][٦] كانوا يطلبون منه أن يريهم ربه على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك في قوله: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ[٧] لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، وطلب[٨] من الله تعالى الرؤية؛ ليبين الله تعالى أنه ليس بمرئيّ، وأضاف السؤالَ إلى نفسه؛ ليكون بيانه أنه[٩] ليس بمرئي أشدُّ تمكناً في القلوب؛ لأنه إذا امتنع من ذلك[١٠] ـ مع جلالة قدره[١١] ـ فغيرُهُ به أَولى، وهذا تأويل أبي عليٍّ وأبي هاشم.

وإن[١٢] سلّمنا أنه سأل الرؤية لنفسه، ولكن لم قلتُم: إن ذلك ينافي علمَه[١٣]

(١) في (ج): «ولئن».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «سلمنا أنه سأل الله تعالى رؤيته»، وفي (أ): «سلّمنا أنه تعالى رؤية الله تعالى».
(٣) كتبت في (أ): «ع م».
(٤) في (ج): «فلم».
(٥) في (ب) و(ج): «على أن».
(٦) زيادة من (ج).
(٧) قوله: «وإذ قلتم يا موسى» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «فطلب».
(٩) كذا في (ج): «أنه»، وفيهما: «أن».
(١٠) في (ب) و(ج): «امتنع ذلك في حقه».
(١١) في (ب) و(ج): «جلالة موسى وقدره».
(١٢) في (ب) و(ج): «ولئن».
(١٣) في (ج): «العلم».

باستحالة الرؤية على الله تعالى؛ فإنه سألها عن[١] الله تعالى لتنضمّ الدلالةُ العقلية إلى السمعية[٢] لثلاثة أوجُه:

أما أولاً: فلأن في تناصر[٣] الأدلة ـ وإن كانت من جنسٍ واحد ـ زيادة فائدة، ولهذا أكثَرَ اللهُ تعالى الأدلةَ على وجوده، فكيف إذا كانت من جنسٍ عقليٍّ وسمعي؟[٤].

وأما ثانياً: فلأن الجمهور من أهل النظر قد يوردون على المطلوب الواحد أدلةً كثيرةً: سمعيةً وعقلية.

وأما ثالثاً: فلأن مثل ذلك[٥] وقع من إبراهيم عليه السلام؛ كما حكى الله تعالى عنه في قوله: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وكما حكى عن الملائكة في قوله: ﴿قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ [البقرة: ٣٠] مع أنهم علموا بدليل العقل أن ذلك جائز من الله تعالى.

أما على مذهبكم: فلأنه لا يقبح من الله تعالى شيء، وأما على مذهبنا: فلأنهم[٦] علموا أن الله حكيمٌ، وأنه لا يفعل القبيح، ومع ذلك فقد سألوا!

وبالجملة فإما أن يقال: إنهم ما علموا ذلك، أو يقال: كانوا عالمين بذلك، وسألوه على سبيل العنت[٧]، أو سألوه طلباً لمزيد اليقين! وكيف ما كان فلْيجُوّز مثلُه في مسألتنا.

---

(١) في (ب) و(ج): «سألها من».

(٢) في (ب) و(ج): «السمعية إلى العقلية».

(٣) في (ب) و(ج): «أولًا في تعاضد».

(٤) في (ب) و(ج): «إذا كان كل من جنسين: سمعي وعقلي».

(٥) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لما».

(٧) في (ج): «التعنت».

وإن[١] سلمنا أن سؤاله للرؤية[٢] ينافي علمَه باستحالتها، فلم قلتُم: إنه لا يجوز أن لا يكون موسى عالماً[٣] باستحالة ذلك على الله تعالى[٤]؟

بيانه: وهو أن معرفة ذات الله تعالى وصفاته إنما وجبت عندنا لنتوصَّلَ[٥] بذلك إلى معرفة حكمته، وأنه[٦] لا يفعل القبيح.

وذلك[٧] مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئياً، وإذا كان كذلك لم يكن في العقل ما يقتضي وجوب معرفة ذلك.

هذا على مذهبنا، وأما على مذهبكم: فإنما يجب معرفة الله[٨] ومعرفة صفاته بالسمع، فلعل في شريعة موسى عليه السلام لم تكن معرفةُ أنه تعالى[٩] يستحيل أن يُرى واجبةً؛ فثبت أنه لا طريق -على مذهبنا ومذهبكم- إلى الجزم بأنه لا يجوز أن يكون موسى عليه السلام غير عالمٍ بذلك.

ثم إن[١٠] سلمنا أنّ معرفةَ ذلك كانت واجبةً على موسى عليه السلام، ولكن لم قلتُم: إن تلك المعرفة لما وجبت على موسى فقد[١١] كانت حاصلةً عنده؟

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٢) في (ب) و(ج): «الرؤية».
(٣) زاد في (ب) هنا: «غير عالم».
(٤) في (ج): «موسى عليه السلام غير عالم باستحالتها».
(٥) في (ج): «ليتوصل».
(٦) في (ب) و(ج): «الله وحكمته وأنه».
(٧) في (ب) و(ج): «فذلك».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٠) في (ب) و(ج): «بذلك ولئن».
(١١) قوله: «فقد» سقط من (ب) و(ج).

بيانه: وهو أنكم تُجوِّزون المعصية على الأنبياء! فلعله عليه السلام لم يُحصِّل تلك المعرفةَ مع أنها كانت واجبةً عليه. ويؤكد[١] ذلك أمورٌ ثلاثة:

الأول: وهو[٢] أن موسى عليه السلام تاب عن ذلك، ولولا أنه معصية، وإلا لـما تاب.

الثاني: وهو أنه ليس لأحدٍ أن يرى اللهَ تعالى بالاتفاق في الدنيا[٣] مع أن موسى[٤] سأل ذلك، فيكون[٥] معصية.

الثالث: وهو أن عندكم: ما أراد الله تعالى أن لا يُوجَدَ استحال وجوده:

الله[٦] تعالى أراد ألا يراه موسى في ذلك الوقت، فكانت رؤيتُه له في ذلك الوقت مستحيلةً، فيكون سؤالُه الرؤيةَ لله تعالى إما أن يكون؛ لأنه[٧][٨] ما علم ذلك، أو لأنه أقدم عليه على سبيل المعصية! وكيف ما كان فليجُزْ مثله في مسألتنا.

الجواب:

قوله: لا نُسلِّمُ أنه سأل رؤية الله تعالى، ولكنه سأل رؤيةَ آيةٍ عظيمةٍ من آياته ليحصل له[٩] العلم الضروري.

---

(١) في (ب) و(ج): «عليه ويزيد».

(٢) قوله: «وهو» سقط من (ج).

(٣) قوله: «في الدنيا» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) في (ج): «فتكون».

(٦) في (ج): «والله».

(٧) في (ب) و(ج): «سؤاله الرؤية ثابتاً».

(٨) هذا ما يقتضيه السياق، وهو موافق لما في (ج)، وفي (أ): «لأن».

(٩) في (ب) و(ج): «آية عظيمة من آياته لتحصيل».

قلنا: هذا باطل من وجوه خمسةٍ:

الأول: لو كان قوله ﴿أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: «أنظر إلى آيتك» لكان قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: «لن ترى آيتي»؛ فحينئذٍ يلزم[١] وقوع الخلف في كلام الله؛ لأنه أراه أعظمَ الآيات حيث جعل الجبل دكّـاً.

الثاني: أن موسى[٢] كان قد وقف على آياتِ الله[٣] من قلبِ العصا حية، وتفجير[٤] الماء من الحجر، وفلق البحر، واليد البيضاء؛ بحيث استغنى بذلك أجهل[٥] خلق الله[٦]؛ لكثرتها وترادُفها.

وطلَبُ[٧] الآية بعد ظهور هذه الآيات تعنُّتٌ، وذلك لا يليقُ إلا بالكفر[٨].

الثالث: أنه قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ فيصير على هذا التقدير؛ فإن استقر مكانه[٩] فسوف ترى آيتي، وذلك باطل؛ لأن الآية إنما تُرى عند تدكدُك الجبل لا عند استقراره، بل تنعدم[١٠] رؤية الآية عند استقرار الجبل!

الرابع[١١]: أن موسى عليه السلام كان قد عرف اللهَ وجعل يناجيه، ولا يليق بالعاقل أن يقول: لمن يناجيه: عرِّفْني نفسَك!

---

(١) في (ب): «يلزمه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «وتفجير»، وفي (أ): «ويفجر».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «بذلك أجهل»، وفي (أ): «أحمد».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «فطلب».

(٨) في (ب) و(ج): «إلا بالكفرة».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «مكانه»، وفي (أ): «مكان».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بل تنعدم»، وفي (أ): «العدم».

(١١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

الخامس[١]: أنه أضاف النظر [إلى نفسه][٢] لا إلى الآية، فصرفُ النظر إلى الآية عدولٌ عن الظاهر.

قوله: إنه سأله لقومه.

قلنا[٣]: هذا أيضاً باطل من ثلاثة أوجه[٤]:

الأول[٥]: أن ذلك عدول عن الظاهر من غير دليل، وإنه غير جائز[٦].

الثاني[٧]: أن الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لَمنَعَهم[٨] موسى عن ذلك السؤال ولردَّ عليهم؛ إذ لا يجوز على الأنبياء تقرير الجاهلين على جهلهم واعتقادهم الباطل.

ألا ترى أنهم لما قالوا: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] لم يسكت عن ذلك[٩]، بل ردَّ عليهم للحال[١٠]، فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[الأعراف: ١٣٨].

الثالث: وهو أن الذين سألوا موسى عليه السلام ذلك إما أن يقال: إنهم كانوا من المؤمنين أو من الكافرين.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

(٢) زيادة من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «عن الظاهر من غير دليل، وإنه غير جائز. قوله: إنه سأل الرؤية لغيره، وهو قومه. قلنا».

(٤) في (ب) و(ج): «باطل لوجوه ثلاثة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٦) قوله: «وأنه غير جائز» سقط من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٨) في (ج): «ليفهم».

(٩) في (ج): «ما سأل عن ذلك».

(١٠) في (ب) و(ج): «عليهم في الحال».

فإن كانوا من المؤمنين[١]، فقد[٢] بيّـنّا أن موسى كان يجب عليه أن يمنعهم من السؤال[٣] الباطل، والمؤمن إذا منعه الرسول[٤] عن شيء؛ فإنه يمتنع عنه.

وإذا كان كذلك، فما كان به حاجة إلى سؤال الله تعالى ذلك.

وإن كان السائلون من الكافرين[٥]، فهم ما كانوا حاضرين وقت سؤال الرؤية، بل[٦] الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من أمته؛ على ما قال تعالى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا ﴾ [الأعراف: ١٥٥][٧]، فلما كلمه ربُّه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣][٨].

وإذا لم يكن أحد من الكفرة حاضراً في ذلك الموضع استحال أن ينتفعوا بمنع الله تعالى موسى[٩] الرؤية، إلا أن يقال: كان الغرض منه أن السبعين الحاضرين متى شاهدوا منعَ اللّـهِ تعالى موسى[١٠] عن الرؤية؛ فإنهم يخبرون الكفرةَ الغائبين؛ فحينئذ يمتنعون عن ذلك السؤال!

لكن ذلك أيضاً باطل؛ لأن الكفرة لما لم يقبلوا قول موسى مع ما ظهر[١١] صدقه

---

(١) من قوله: «أو من الكافرين» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) هذا ما يقتضيه السياق، وهو موافق (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «فقد بينا أنه يجب أن يمنعهم موسى من السؤال».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) في (ب) و(ج): «السائلون هم الكفرة».

(٦) في (ب) و(ج): «وقت السؤال بل».

(٧) ربما كان هنا سقط حاصلهُ: «وسؤال موسى الرؤية كان في الطور».

(٨) من قوله: «فلما كلمه ربه» إلى هنا سقط من (ج).

(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «من».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(١١) زاد في (ج) هنا: «من».

بالمعجزات الباهرة؛ فأن لا يقبلوا قول أمته ـ مع أنه لم يثبت[١] صدقُهم بشيء من الدليل[٢] ـ كان أولى.

قوله: إن موسى[٣] ـ مع علمه باستحالة الرؤية على الله تعالى ـ سأل الرؤيةَ؛ ليتقوى علمه بالدليل السمعي أيضاً[٤].

قلنا: هذا[٥] باطل من وجهين:

الأول[٦]: أن اختلاف العلوم في القوة والضعف مُحال، وذلك؛ لأن العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقةً يستحيل أن تتغير[٧] إذا كان صادراً عن ضرورة أو عن[٨] نظر.

ومطابقة الاعتقاد للمعتقد مما لا يقبل تطرُّقَ التفاوتِ إليه، واستحالة[٩] التغير أيضاً يستحيل تطرُّق التفاوت إليها، وكون الشيء معلوماً بالضرورة يستحيل تطرُّقُ التفاوت إليه.

فإذا[١٠] كانت القيود ـ التي لأجلها يصير العلمُ علمًا ـ يمنع[١١] تطرُّق التفاوت

(١) في (ب) و(ج): «فبأن لم يقبلوا قول الله تعالى، مع أنه ما ثبت».

(٢) في (ب) و(ج): «من الدلائل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٤) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا: هذا أيضاً».

(٦) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٧) في (ج): «يتغير».

(٨) قوله: «عن» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «فاستحالة».

(١٠) في (ج): «فإذ».

(١١) في (ب) و(ج): «يمتنع».

إليها[١]؛ لزم استحالة تطرُّق التفاوت في القوة والضعف إلى العلوم[٢].

وإذا ثبت ذلك؛ استحال أن يقال: مطلوب موسى من هذا السؤال مزيدُ قوة في العلم.

فأما قوله[٣] حكاية عن إبراهيم[٤]: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطۡمَئِنَّ قَلۡبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] فذلك لا بد فيه من التأويل؛ لأن طالبَ الطمأنينة وجب[٥] ألا تكون الطمأنينةُ حاصلةً له، ومن لم تكُن الطمأنينةُ حاصلةً له[٦] لم يكُن العلمُ حاصلًا له؛ لأن العلم بدون الطمأنينة والجزمِ مُحالٌ بالاتفاق.

وإذا وجب تأويلُهُ سقط الاستدلالُ به[٧].

وأما سؤال الملائكة فلعلّ غرضَهم منه ذكرُ المصالح التي تقابل المفاسدَ التي ذكروها ونحن ـ وإن لم نُوجب[٨] رعايةَ المصالح على الله تعالى ـ ولكنا[٩] علمنا ـ باستقراء سُنَنه ـ أنه لا يشرع[١٠] إلا المصالح[١١].

---

(١) زاد في (ب) هنا: «وكون الشيء معلوماً بالضرورة يستحيل تطرق التفاوت إليه، فإذا كانت القيود التي لأجلها يصير العلم علماً يمتنع تطرق التفاوت إليها».

(٢) في (ب) و(ج): «تطرق التفاوت إلى العلوم في القوة والضعف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٥) في (ب) و(ج): «يجب».

(٦) قوله: «له» سقط من (ج).

(٧) قوله: «به» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «يوجب».

(٩) في (ب) و(ج): «لكن».

(١٠) في (ب) و(ج): «يسوغ».

(١١) في (ج): «الصالح».

ثم إن[١] سلّمنا إمكان التفاوت في العلوم! ولكن لو كان المطلوبُ ذلك لَـمَا كان السؤال واقعاً على هذا الوجه؛ لأن الجواب لا بد وأن يكون مطابقاً للسؤال، ومن سأل غيرَهُ شيئاً كان جوابه إما بإعطاء ذلك المسؤول، أو بمنعِهِ[٢] منه[٣].

وعلى التقديرين؛ فإنه لا يمكن أن يستفاد منه استحالة وقوع ذلك الشيء، فعلمنا أنه يستحيلُ أن يكون الغرضُ ما ذكرتُموه.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إن موسى[٤] كان جاهلًا باستحالة الرؤية عليه؟

قلنا: لوجوه ثلاثة[٥]:

ـ **الأول**: إجماع الأمة على أنَّ علمَ الأنبياء بالله تعالى وبصفاته[٦] أتمُّ من علمِ غيرهم بذلك، ولا يشكُّ أحدٌ أن دعوى الإجماع[٧] في ذلك أظهرُ من دعوى إجماع الصحابة على العمل بالقياس وأخبار الآحاد.

فإذا صحّحنا هذه الأصول بالإجماع فلَأنْ نتمسك[٨] بالإجماع هنا[٩] أولى.

ـ **الثاني**[١٠]: أن قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأمة موسى عليه

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ج): «بإعطاء السؤال أو بمنعه».

(٣) في (ب) و(ج): «عنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «وصفاته».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «الإجماع»، وفي (أ): «للإجماع».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «نتمسك»، وفي (أ): «تمسك».

(٩) في (ج): «ههنا».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «وهو».

السلام[١] إلى الجهل! بل الناس كانوا بين معترفٍ بصحة الرؤية وبين مُنكرٍ لها حاملٍ لهذه الآية[٢] إما على سؤال رؤية الآية[٣]، أو على أنه عليه السلام سأل الرؤيةَ لقومه.

وإذا كان كذلك؛ كان أبو الحسين مسبوقاً بهذا الإجماع، فيكون سؤاله مردوداً[٤].

ـ **الثالث**[٥]: أن أبا الحسين يدعي العلم الضروريَّ بأن المرئيَّ يجب أن يكون مُقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية[٦].

والعلم الضروري حاصلٌ بأن كل ما كان مقابلاً للجسم فهو مختصٌّ بالجهة ومتحيزة[٧].

فهذان العلمان الضروريان إن كانا حاصلَين لموسى[٨] لزم من اعتقاده لصحة الرؤية عليه اعتقادُه[٩] لكونه جسمًا متحيزاً وذلك مما لا يجوز بالاتفاق في حق الأنبياء؛ لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته[١٠] عند أبي الحسين.

وإن لم يحصلْ عنده هـٰذان العلمان الضروريان كان ذلك قدْحاً في كونه عليه السلام عاقلاً، وذلك لا يقوله عاقلٌ فضلاً عن المسلم.

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ب) و(ج): «لها مؤولين لهذه الآية».

(٣) في (ب) و(ج): «سؤال الآية».

(٤) زاد في (ب) هنا: «وهو».

(٥) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٦) كذا في (ج): «للرائي أو لآلة الرؤية»، وفيهما: «أو لا له».

(٧) في (ج): «مختص بالجهة ومتحيز».

(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٩) في (ب) و(ج): «لزم من اعتقاد صحة رؤية الله تعالى اعتقاده».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بحكمته»، وفي (أ): «بحكمة».

قوله: لعله عليه السلام ـ وإن علم استحالة ذلك ـ لكنه عصى اللهَ تعالى في هذا[١] السؤال.

قلنا: هذا باطل لوجهين[٢]:

أما أولاً: فعندنا أنه لا تجوز المعصية على الأنبياء.

وأما ثانياً: فلأنه إن جاز ذلك فهاهنا غير محتمل؛ لأنه[٣] لا لذة لموسى في هذا السؤال بتقدير كون الرؤية ممتنعةً وأضعف الناس لا يرضى من دينه أن يُقدم على معصية لا يلتذُّ[٤] بها أصلًا! فكيف يظنُّ بالأنبياء، وخاصةً[٥] بموسى عليه السلام؟

قوله: توبته تدل على أنه معصية.

قلنا[٦]: يحتمل أن تكون[٧] توبته لأجلِ أنه سألها من غير الإذن[٨].

وهذا هو الجواب عن قوله: إن الله تعالى لا يُرى في الدنيا.

قوله: رؤية الله تعالى[٩] في ذلك الوقت كانت مستحيلةً في حق موسى؛ نظراً إلى إرادة الله[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «بهذا».

(٢) في (ب) و(ج): «من وجهين».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك فهو غير محتمل هنا؛ لأنه».

(٤) كذا في (ج): «يلتذ»، وفي (أ): «تلذّ».

(٥) في (ج): «خاصة».

(٦) كلمة: «يحتمل» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ج): «إذن».

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

قلنا: كونه تعالى في ذاته؛ بحيث يصح أن يكون مرئيـاً حُكمٌ ثابتٌ له لذاته، وذلك مما لا يمكنُ أن يزول عنه أبداً.

فأما استحالة كونه مرئيـاً في ذلك الوقت فتلك الاستحالة غير عائدةٍ إلى ذاته بل إلى تلك الرؤية.

وأيضاً فتلك الرؤية غير مستحيلة لذاتها، بل هي مستحيلةٌ؛ نظراً إلى الإرادة القديمة.

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: إن دليلنا على وجوب معرفة الأنبياء بصفات الله تعالى[1] وأحكامه راجعٌ[2] إلى الإجماع، والإجماع إنما انعقد في الصفات والأحكام الثابتة له لذاته، فأما في غير ذلك فالإجماعُ غير حاصلٍ، فظهر[3] الفرقُ، وبالله التوفيق[4].

المسلك الخامس: قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] علق رؤيته باستقرار الجبل، وذلك أمرٌ[5] ممكنٌ، والمُعلَّق على الممكنِ ممكنٌ؛ فرؤية الله تعالى[6] لا بدَّ وأن تكون ممكنة.

فإن قيل: لا نُسلّم أنه علّق الرؤية بأمرٍ مُمكن.

قوله: استقرار الجبل ممكن.

قلنا: إنه وإن كان ممكناً لذاته لكنه محالٌ[7]؛ لوجوه ثلاثة[8]:

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وأحكامه مستند».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك، فلا إجماع، فظهر».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «أمر» سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «لذاته إلا أنه محال».

(٨) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

الأول: أن عندكم: أراد[١] الله تعالى في ذلك الوقتِ الاستقرار[٢] الجبل، وما أراد الله تعالى أن لا يكونَ كان حصولُه محالاً؛ فإذن حصول الاستقرار في ذلك الوقت يكون[٣] محالًا.

الثاني: وهو أنه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل حالَ تدكدُكِه، وحصولُ الاستقرار عندَ حصول الحركة مُحالٌ.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] معناه: فإن[٤] استقرّ في حال التجلّي.

والدليل عليه: أن الإنسان إذا قال: لحاجب الخليفة: أرني الخليفةَ، فقال الحاجب: لن تراه ولكن انظر إلى زيد؛ فإن استقرت[٥] قدماه فسوف تراه، فلما تجلى الخليفة لم تستقرّ[٦] قدما زيدٍ! علمنا أنه أراد: فإن استقرّ قدماه في حال التجلي [فإذا ثبت ذلك فنقول: ليس يخلو التجلي إما أن يكون المراد منه تجلي الله تعالى بذاته][٧] للجبل أو لأهله [أو تجلي الله تعالى بآياته للجبل][٨] [أو لأهله][٩]؛ فإن كان الأول لم يأمن القائلُ بصحة أن يكون استقرارُ الجبل مع التجلي مستحيلاً على الإطلاق، فتكون[١٠] الرؤية معلَّقةً بأمرٍ مستحيل.

---

(١) في (ج): «إرادة».
(٢) في (ب) و(ج): «في ذلك الوقت أن لا يستقر».
(٣) في (ب) و(ج): «كان».
(٤) في (ج): «إن».
(٥) في (ب) و(ج): «استقر».
(٦) في (ج): «يستقر».
(٧) ما بين المعكوفتين زيادة من (ب) و(ج).
(٨) زيادة من (ب) و(ج).
(٩) زيادة من (ج).
(١٠) في (ج): «فيكون».

وإن كان الثاني فلا شكَّ أنَّ تجليَ الله تعالى بآياته هو ظهورُ آياته، والآية الظاهرة التي بها كان الله[١] في حُكم المتجلي[٢] هو تقطيعُهُ إياه؛ فيصير معنى الآية: فإن استقر الجبلُ في حال تقطيعِه. وذلك محالٌ، فثبت أن الرؤية معلَّقة على أمر[٣] مستحيل.

وإن[٤] سلمنا أنها معلقة على أمرٍ ممُكن، فلم قلتُم: إنها لا بد وأن تكون ممكنة؟

بيانه: وهو[٥] أن التعليق على ما لم يوجد ويصحَّ وجودُه يُفيدُ أمرين:

أحدهما: نفيُ حصولِ المعلَّق عندَ عدم الشرط.

والثاني: صحة حصوله عند الشرط.

والمطلوب المعلق[٦] بالشرط ليس إلا وقوع الرؤية، فلا جرم تعليقُهُ على ما لم يوجد لبيان نفي وجوده يكون جواباً مطابقاً.

فأما أن هذه الرؤية صحيحة، أو ليست صحيحة فهو[٧] غير مطلوب؛ فلا يجوز أن يكون الغرض من التعليق بيان صحة[٨] الرؤية، وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال.

الجواب[٩]:

قوله: الاستقرار مستحيل في ذلك الوقت؛ لأن الله تعالى ما أراد وجوده.

---

(١) في (ب) و(ج): «التي كان الله بها».
(٢) في (ج): «التجلي».
(٣) في (ب) و(ج): «معلقة بأمر».
(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».
(٥) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).
(٦) قوله: «المعلق» زيادة من (ب) و(ج)، وليست في (أ).
(٧) زاد في (ج) هنا: «أمر».
(٨) كذا في (ج): «بيان صحة»، وفيهما: «بأن صحة».
(٩) في (ب) و(ج): «والجواب».

قلنا: هذه الاستحالة ليست لذات الاستقرار، ولا لشيء من لوازمها، بل هي[١] من العوارض المفارقة.

أعني[٢]: لو قدّرنا أن الله[٣] أراد حصوله كان حاصلًا، وإذا كان كذلك كانت الرؤيةُ معلقةً بما لا يمتنع[٤] حصوله لذاته.

وذلك هو الذي أردنا بقولنا: الرؤية معلّقةٌ بشرطٍ مُمكنِ الوجود.

قوله: الشرطُ هو الاستقرار حال التدكدُك، وذلك محال.

قلنا: الشرط المذكور في الآية هو الاستقرار.

وعلى ما يقولونه[٥] لا يكون الشرط هو الاستقرار، بل يكون الاستقرار جزءاً للشرط، فبطل ما قالوه! بل الشرط هو للاستقرار[٦] بدلًا عن الحركة.

كما أنا إذا قلنا: الجوهر الذي تحرك صح[٧] منه أن يكون ساكناً.

فإنا لا نعني به: أنه يصح أن يكون ساكناً عند كونه متحركاً، بل أنه صحّ أن يكون ساكناً بدلاً عن كونه متحركاً.

قوله: الشرط هو حصولُ الاستقرار حال التجلّي.

قلنا: هب أنه كذلك، ولكن التجليَ لا يُمكن حمله على تقطيع الجبل؛ لأنه تعالى

---

(١) زاد في (ج) هنا: «هي».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أنا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «يمتنع»، وفي (أ): «يمنع».

(٥) في (ج): «تقولونه».

(٦) في (ب) و(ج): «هو الاستقرار».

(٧) في (ب) و(ج): «يصح».

رتَّبَ تدكدُكَ الجبل على حصول التجلي ترتيبَ الجزاء على الشرط، فيستحيل أن يكون التجلي هو التدكدُك كذلك[١].

وإذا كان كذلك؛ لم يلزم من كون الشرط هو الاستقرار حالَ حصول التجلي أن يكون الشرطُ هو الاستقرار حالَ حصول التدكدُك.

يبقى[٢] أن يقال: فلم قلتم: إن استقرار الجبل حال التجلي كان ممكناً؟

فنقول: لأنه تعالى قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو كان التدكدُك واجبَ الحصول عند التجلي لَـمَا احتاج بعد حصول التجلي إلى جعل جاعل لاستغناء الواجب عن المؤثر، فلما احتاج التدكدُك بعد التجلي إلى الجعل؛ علمنا أن التدكدك بعد التجلي ليس بواجب الحصول عقلاً، وإذا كان كذلك كان الاستقرارُ عند حصول[٣] التجلي ممكناً عقلاً، فيثبت أن الرؤيةَ معلقةٌ بأمرٍ ممكن.

قوله: لم قلتم بأن المعلق بالممكن ممكن[٤]؟

قلنا: لأن الشرط إذا وُجد، فإما أن يُوجَدَ الجزاءُ[٥] أو لا يُوجَد!

فإن وُجد كان مُمكن الوجود لا محالةَ، وإن لم يُوجَد لزم بطلانُ التعليق.

قوله: المقصود من السؤال ليس هو الصحة أو الاستحالة.

قلنا: الواجب في الجواب أن يفيد المقصود من السؤال؛ فأما أن[٦] يفيد فائدة زائدة فذلك غير واجب بالاتفاق، وبالله التوفيق[٧].

---

(١) قوله: «كذلك» سقط من (ب) و(ج).
(٢) في (ج): «فبقي».
(٣) في (ج): «وجود».
(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ممكن»، وسقطت من (أ).
(٥) كذا في (ب) و(ج): «الجزاء»، وفي (أ): «الجزء».
(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لا».
(٧) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

وأما شُبَهُهم فمنها عقليةٌ، ومنها سمعيةٌ:

أما العقلية فستٌّ[1]:

الأولى: شبهة الموانع:

قالوا: لو صحّ منا رؤية الله تعالى في حالة من الحالات لصح أن نراه الآن، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن، وإذ ليس يجب أن نراه الآن، فليس يصح أن نراه الآن، فلما لم يصح[2] أن نراه الآن لم يصح أن نراه[3] في حالة من الحالات!

وإنما قلنا: إنه لو صح أن نراه في حالة من الحالات لصحّ أن نراه الآن؛ لأن كونه بحال يصحّ أن يرى حُكمٌ يثبت[4] له إما لذاته أو لبعض ما يلزم ذاته، وعلى التقديرين؛ فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة.

وأما أنه لو صح[5] أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن؛ فلأنّ[6] الحاسّةَ إذا كانت صحيحةً، وكان المرئيُّ حاضراً[7] في الضوء، ولم يكن[8] في غاية الصغر واللطافة، وكان[9] مقابلًا للرائي أو لآلةِ[10] الرؤية ولم تكن[11] الحجب حائلة؛ فإنه يجب حصول

---

(١) في (ج): «فستة».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «فلما لم يصح»، وفي (أ): «فلم يصحّ».

(٣) قوله: «الآن لم يصح أن نراه» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «ما ثبت».

(٥) في (ب) و(ج): «الصحة، وإنما قلنا: إنه لو صح».

(٦) في (ج): «لأن».

(٧) في (ب) و(ج): «والمرئي يكون حاضراً».

(٨) في (ب) و(ج): «ولا يكون».

(٩) في (ج): «ويكون».

(١٠) في (ب) و(ج): «للرائي والآلة».

(١١) في (ب) و(ج): «ولا يكون».

الرؤية؛ إذ لو لم يجب حصولُها عند حصول هذه الأمور؛ لجاز أن تكون[١] بحضرتها[٢] جبالٌ شاهقةٌ ونحن لا نُدركها، وذلك مُحالٌ؛ على ما سبق بيانه[٣] في مسألة الإدراك.

وإذا ثبت ذلك، فهذه الشرائطُ لا يمكن اعتبارُها في حقّ الله تعالى؛ لأنها[٤] لا تُعقَلُ إلا في حقّ[٥] الأجسام، أو ما يقوم[٦] بها.

وإذا لم يُمكن[٧] اعتبارُ هذه الشرائط في حقّ رؤية الله تعالى، وجب أن يكون مجرد سلامة الحسّ وكونه تعالى بحيث تصحُّ رؤيته كافياً في حصول رؤيته.

فيلزم أن يدوم[٨] رؤية أصحابِ[٩] الحواس لله تعالى وذلك باطل بالضرورة، فثبت أن القول بأن الله تعالى يصحّ رؤيته يُفضي إلى الباطل، فيكون باطلاً.

الثانية: شبهة المقابلة:

وهي[١٠] أن الواحد منا لا يرى إلا ما يكون مقابلًا للرائي أَوْ لآلة[١١] الرائي، والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك، فيستحيل أن يكون مرئيــاً لنا.

واحترزنا بقولنا: أو لآلة الرائي عن رؤية[١٢] الإنسان وجهه في المرآة.

---

(١) في (ج): «يكون».
(٢) في (ب) و(ج): «بحضرتنا».
(٣) كذا في (ب) و(ج): «سبق بيانه»، وفي (أ): «بأنه».
(٤) في (ب) و(ج): «لأنهما».
(٥) قوله: «حق» سقط من (ج).
(٦) كذا في (ب) و(ج): «يقوم»، وفي (أ): «تقوم».
(٧) في (ج): «يكن».
(٨) في (ب) و(ج): «تدوم».
(٩) في (ب) و(ج): «أصحاب»، ورسمت في (أ): «أصحا».
(١٠) في (ب) و(ج): «وهو».
(١١) كذا في (ب) و(ج): «للرائي أو لآلة»، وفي (أ): «أملًا له».
(١٢) كذا في (ج): «لآلة الرائي عن رؤية»، وفيهما: «لآلة الرؤية عن رؤيته».

أما المقدمة الأولى فهي من العلوم الضرورية[١] الحاصلة بالتجربة، وأما المقدمة الثانية فمتفق عليها، وهاتان الطريقتان عليهما[٢] تعويل[٣] المعتزلة من العقليات.

الثالثة: شبهة الأخص:

قالوا: لو رأينا اللهَ تعالى لرأينا منه كونَهُ قديماً عالماً قادراً حياً[٤]، وذلك محالٌ، فما أدّى إليه محال[٥].

وإنما قلنا: إنّا لو رأيناه قديماً عالماً قادراً حياً[٦] وذلك؛ لأن للمعتزلة مذهبَين في هذه الصفات:

تارة يقولون: إنها هي[٧] الصفاتُ الذاتيةُ للبارئ تعالى.

وتارة يقولون: الصفة الذاتية للبارئ صفةٌ تُوجبُ هذه الصفات.

فأما على القول الأول؛ فتقرير[٨] تلك المقدمة: أن الرؤية إنما تتعلّق بالصفة[٩] الذاتية.

فإذا كانت هذه الصفات ذاتيةً للبارئ تعالى وجب تعلُّقُ الرؤية بها.

وإنما قلنا: إن الرؤية إنما تتعلّق بالصفة الذاتية؛ لأن الصفة الذاتية هي التي

(١) كذا في (ب) و(ج): «الضرورية»، وفي (أ): «الضرورة».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «عليهما»، وفي (أ): «عليها».
(٣) في (ج): «تقول».
(٤) في (ج): «كونه قديماً حيًا عالماً قادرًا».
(٥) في (ب) و(ج): «مثله».
(٦) في (ج): «رأيناه قديماً حيًا عالماً قادرًا».
(٧) في (ب) و(ج): «إنها من».
(٨) في (ج): «فبتقدير».
(٩) في (ج): «بالصفات».

بها يُخالف الشيء ما يُخالفه ويُماثل ما يُماثله، والمرجعُ في معرفة الصفات التي يقع بها[١] الاختلاف والتماثل في المرئيات شاهداً إلى الرؤية، فيثبت[٢] أن الرؤية إنما تتعلق بالصفات[٣] الذاتية، وهذه الصفات ذاتيةٌ للبارئ تعالى، فوجب تعلُّقُ الرؤية بها.

وأما على القول الثاني؛ فتقرير[٤] تلك المقدمة: أن الرؤية لا تتعلق بالصفات الذاتية؛ لأنها حاصلة للذوات حالةَ العدم، ولا تتعلق بها الرؤيةُ، بل الرؤية إنما تتعلق بالصفات الحاصلة من صفة[٥] الذات بشرط الوجود.

وإذا[٦] كان كونُ البارئ تعالى قديمًا قادراً عالماً[٧] حياً صفاتٍ مقتضاةً عن صفة الذاتية وجب تعلُّقُ الرؤية بها.

وإنما قلنا: إنه يستحيل تعلق الرؤية بهذه الأمور أما في القديم فظاهر؛ لأن كونه قديماً هو كونه موجوداً لم يزَل، والشيء إنما يُرى في الحال على صفةٍ هو عليها في الحال، وذلك يمنع من أن يُرى الآن موجوداً فيما لم يزَل[٨].

وأما في القادرية والعالمية والحياتية[٩]؛ فلأن هذه الأمور لو صحّت رؤيتُها في

---

(١) «بها» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٣) في (ج): «أنه إنما تتعلق الرؤية بالصفات».

(٤) في (ب) و(ج): «فبتقدير»، وفي (أ): «فتقرر». والأصح: «فتقرير».

(٥) في (ب) و(ج): «من صفات».

(٦) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٧) في (ج): «قديماً عالماً قادرًا».

(٨) في (ب) و(ج): «فيما لا يزال».

(٩) في (ج): «والحيية».

الباري تعالى لصحّت رؤيتُها فينا، ولو صحّت رؤيتُها فينا[١] لوجبت رؤيتُها فينا، وتقريره بدليل الموانع.

الرابعة: شبهة الأجناس:

وهي أن المرئيات ـ في الشاهد ـ أجناسٌ مخصوصة، وهي الجواهر، والألوان، والحركات، والسكنات، والاجتماع الافتراق[٢].

ولا يخرج من هذه الأجناس ما هو منها، ولا يدخل فيها ما ليس منها؛ فلم يصحَّ أن يُرى إلا ما كان من جنسها.

كما أن المسموعات ـ في الشاهد ـ لـمّا كانت[٣] جنساً مخصوصاً ـ وهو الصوت ـ فكما لا يجوز أن نسمعَ[٤] ما ليس بصوت؛ فكذلك لا يجوز أن نرى[٥] ما ليس من هذه الأجناس.

وربما قالوا ابتداءً: لو جاز تعلُّق الرؤية بالباريء تعالى[٦] فلم لا يجوز أن يتعلق به سائر الإدراكات حتى يكون الباريء تعالى مسموعاً مشموماً مذوماً ملموساً؟ ولما بطل ذلك بضرورة العقل فكذلك هاهنا.

الخامسة: شبهة التماثل والاختلاف:

قالوا: كل مـا كان إدراكُه مقصوراً على حاسة واحـدة؛ فإنـه لا يكون إلا

(١) قوله: «ولو صحت رؤيتها فينا» سقط من (ج).
(٢) في (ب) و(ج): «والافتراق والاجتماع».
(٣) في (ج): «كان».
(٤) في (ج): «تسمع».
(٥) في (ج): «يرى».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

متماثلاً، أو متضاداً؛ فلو كان الله سبحانه[١] مرئيّـاً لكان إما مِثلًا لبعض الألوان، أو مُضادّاً لها.

وذلك أنا وجدنا السوادَين لـمّا كانا مِثلَين[٢] مُدرَكين إدراكاً بحاسة واحدة، وما أُدركا ـ ولا أحدهما ـ بغيرها[٣]، وكذلك السواد والبياض لمّا كانا ضِدَّين، وأما ما عداهما، فليس كذلك؛ فعلمنا أن العلةَ ما ذكرناها[٤].

السادسة: شبهة الانطباع:

وهي أن رؤية الشيء هي حصولُ صورته في الحاسة، وذلك على الله تعالى[٥] مُحالٌ.

وأما الشبه[٦] السمعية، فاعلم أن منها ما يفيد[٧] أن الله تعالى يستحيل أن نراه، ومنها ما يُفيدُ أن الله تعالى لا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، وما أفاد ذلك أمكنَ[٨] أن يُتمسّك[٩] به في استحاله كونه تعالى[١٠] مرئيـاً بواسطة الإجماع[١١]؛ فإنه ليس في الأمة

(١) في (ج): «الله تعالى».
(٢) زاد في (ج) هنا: «كانا».
(٣) في (ب) و(ج): «بغيره».
(٤) في (ج): «ذكرناه».
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «الشبهة».
(٧) في (ب) و(ج): «ما يدل على».
(٨) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».
(٩) في (ب) و(ج): «أن نتمسك».
(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١١) كذا في (ب) و(ج): «الإجماع»، وفي (أ): «للإجماع».

واحد قال: إنه يصحّ أن يُرى مع أنه لا يراه أحد، فلذلك[1] جمعنا بين النوعَين في هذا الموضع، وهذه الشبه أربعٌ:

ـ **الأولى** ـ وهي القـوية[2] ـ: التمسُّك بقولـه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]:

واعلم أن هذه الآية تارةً يستدلون بها على أنه تعالى لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وتارةً على استحاله كوننا رائين له.

أما الوجه الأول؛ فإنما يتمُّ بإثبات أمورٍ أربعةٍ:

أحدها: أن إدراك البصر هو الرؤية.

وثانيها: أن المراد بالأبصار: المبصرون.

وثالثها: أن الآية تقتضي عمومَ النفي في حقِّ كلِّ الأشخاص.

ورابعها: أنها تقتضي عموم النفي في حقِّ كلِّ الأزمنة.

وبعد تصحيح هذه المقدمات يكون معنى الآية: أنه لا يراه أحدٌ من المبصرين في شيء من الأوقات، وهو المطلوب.

أما بيان الأول ـ وهو أن إدراك البصر هو الرؤية ـ فيدل عليه أمران:

أحدهما: أنه لا فرق في اللغة بين أن يقال: «رأيتُ فلاناً ببصري»، وبين أن يقال: «أدركتُه ببصري»؛ كما لا فرق بين أن يقال: «أدركتُه بأذني»، وبين أن يقال: «سمعتُه بأذني».

(١) في (ج): «ولذلك».

(٢) في (ب): «هي الأقوى»، وفي (ج): «الأول وهي الأقوى».

وثانيهما: أن أهل اللسان[١] فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، وذلك يدلُّ على أن العرب يستعملون إدراك البصر بمعنى الرؤية.

رُوي[٢] أنه لما بلغ عائشة[٣] أن كعباً قال: إن محمداً رأى ربه أنكرَت وقالت: قفَّ شعري مما قلتَ! من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله[٤]؛ قال[٥] تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

ورُوي أيضاً عن ابن عباس مثل ذلك[٦].

وأما بيان الثاني ـ وهو أن المراد من الأبصار هاهنا هم المبصرون ـ: فهو أن الأبصار ـ وإن كانت تستعمل في العقول؛ كما في قولَه: ﴿أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥] ـ ولكنه مجاز وبتقدير أن يكون حقيقةً فيها؛ فإنه لا يُمكن حملُ الأبصار في هذه الآية عليها.

وإنما قلنا: إن الأبصار ليست حقيقةً في العقول لأمرين:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]، نفى العمى عن الأبصار وأثبته في القلوب، والمراد من القلوب العقول.

فلو كان البصرُ حقيقةً في العقل لَـمَا جاز نفيُ الحكم عن البصر[٧] مطلقاً مع ثبوته في العقل.

---

(١) في (ج): «اللغة».
(٢) في (ج): «وروي».
(٣) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنها».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) زاد في (ج) هنا: «الله».
(٦) في (ج): «وروي عن ابن عباس رض مثل ذلك أيضًا».
(٧) في (ج): «الأبصار».

وثانيهما: أنه إذا قيل: «اشتكى بصر زيد» لم يسبق إلى الأفهام أنه قد جُنَّ وفسَدَ عقلُه.

فإذا قيل: «لا بصَرَ لفلانٍ»، أو «إنه قد ذهب بصره» لم يُفهَم أنه قد ذهب عقلُه وجُنّ[١]. وهذا علامة كونه مجازاً فيه.

وإنما قلنا: إن البصر لو كان حقيقةً في العقل فلا يُمكن حملُه في هذه الآية عليه؛ لأنه لا معنى لإدراك العقل إلا العلم! فلو حملنا البصرَ في الآية على العقل[٢] لكان معنى الآية: أن العقول لا تدركه وذلك غير جائزٍ؛ فثبت أن المراد بالأبصار هنا المبصرون[٣].

وأما بيان الثالث ـ وهو عموم النفي في[٤] كل الأشخاص ـ فلوجهين:

الأول: وهو أن قولنا: «فلانٌ لا تدركه الأبصار» مُنافٍ لقولنا: «فلان تدركه الأبصار»، وهذه الموجبة غير عامة؛ فوجب أن يكون[٥] السالبة عامة.

وإنما قلنا: إن قولنا: «فلانٌ لا تُدركه الأبصار» منافٍ لقولنا: «فلانٌ[٦] تدركه الأبصار»؛ لأن كل من حاول تكذيب قول من قال: «فلانٌ تُدركه الأبصار»؛ فإنه يقول: «بل لا تُدركه الأبصار»!

واستعمالهم هذه اللفظة ـ عند محاولتهم تكذيب تلك الموجبة ـ دليلٌ ظاهرٌ على أن هذه الصيغة موضوعة لِـما[٧] ينافي تلك الموجبة.

---

(١) في (ب) و(ج): «جنّ وذهب عقله».

(٢) في (ج): «فلو حملناه على العقل».

(٣) في (ج): «المراد ههنا بالأبصار هم المبصرون».

(٤) زاد في (ج) هنا: «حق».

(٥) في (ج): «تكون».

(٦) قوله: «فلان» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «لا».

وإنما قلنا: إن تلك الموجبة لا تقتضي العموم؛ لأن لام الجنس لا يقتضي العموم؛ فإن من قال: «أكلتُ الخبزَ وشربتُ الماء» لم يجب أن يكون آكلا لكلّ الأخباز، وشارباً لكل المياه! بل يكون صادقاً وإن لم يأكلْ إلا خبزاً واحداً، ولم يشربْ إلا ماءً واحداً.

وإنما قلنا: إن الموجبةَ ـ إذا لم تكن عامةً ـ كانت السالبةُ المنافيةُ لها عامة؛ لأن السالبة الخاصة لا ينافي الموجبة الخاصة، فلما كانت هذه السالبةُ منافيةً للموجبةِ الخاصة وجب أن تكون هذه السالبةُ عامةً لتحقيق[1] المنافاة.

لا يقال: لفظة «الأبصار» لفظ الجمع، وهي تفيد الثلاثة فإذا كان قوله: «فلان[2] تدركه الأبصار» نصّاً في أن ثلاثة من المبصرين أدركوه[3] وجب أن يفيد قولنا: «لا تُدركه الأبصار» أن الثلاثة لا يدركونه، وذلك لا ينافي أن يدركه اثنان أو واحد!

لأنا نقول: لما ثبت بالآية أن الثلاثة لا يدركونه، وجب ألا يدركه[4] الاثنان أو الواحد؛ لأن أحداً من الأمة لم يقُل بهذا التفصيل.

الثاني: وهو أن يبين أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] يفيد عموم النفي[5] في كلّ الأشخاص من غير حاجة إلى الدليل بالإجماع[6].

فنقول: إذا قيل: «فلان لا يقرب النساء»، فإما أن يكون المفهوم منه: أنه لا يقرب بعض النساء[7]، أو لا يقرب أحداً من النساء.

---

(١) في (ج): «ليتحقق».

(٢) في (ب) و(ج): «لفظ الأبصار لفظ جمع وهي يفيد الجمع، فإذا كان قولنا لفلان:».

(٣) في (ب) و(ج): «نصّاً في أن يليه من البصر مَن أدركوه».

(٤) في (ج): «أن لا يدركه».

(٥) كذا في (ج): «عموم النفي»، وفيهما: «النص». ومعناها صحيح ولكن ما أثبتناه أوضح.

(٦) في (ب) و(ج): «إلى الإجماع».

(٧) في (ج): «بعض الناس».

والأول باطل، وإلا صدق[١] ذلك على كل الناس؛ لأنه لا رجل إلا وهو لم يقرَبْ بعض النساء؛ فإن الرجل الواحد يمتنع[٢] أن يكون مقارباً لكل النساء.

فلو كان عدم مقاربة البعض كافياً في صدق قولنا: «فلان لا يقرب النساء» لوجب أن يصدُق ذلك على كلّ أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن المفهومَ منه: أنه لا يقرب واحدٌ[٣] من النساء؛ فثبت أن هذه الصفة تفيد عموم النفي في كل الأشخاص.

وأما بيان الرابع ـ وهو عموم النفي في كل الأزمنة ـ فلوجهين:

الأول: أنه لو قيل: «فلان تدركه الأبصار»؛ فإنه لا يقتضي العموم في كل الأزمنة وقولنا لا تدركه الأبصار منافية لتلك الموجبة فوجب أن يفيد عموم النفي في كل الأزمنة وتقرير ما مضى.

والثاني: أن يقيسَ النفيَ على النهي؛ فكما أنّ قول القائل: «لا يدخل هذه الدار» يفيد أنه نهاه عن دخولها أبداً فكذلك الخبر بالنفي إذا كان مطلقاً وجب أن يفيد عموم النفي في كل الأزمنة.

فهذا تمام الكلام في تقرير المقدمات[٤] الأربع وبها يتم وجه الاستدلال.

أما الوجه الثاني في الاستدلال بالآية: فقد قالوا: بأن رؤيتنا لله[٥] تعالى نقص، والنقص على الله تعالى محالٌ، فرؤيتنا لله تعالى[٦] محالٌ[٧].

---

(١) في (ج): «وإلا لصدق».
(٢) في (ب) و(ج): «ممتنع».
(٣) كذا في (ج): «واحد»، وفيهما: «أحداً».
(٤) في (ج): «مقدمات».
(٥) في (ب) و(ج): «بالآية أن قالوا رؤيتنا الله».
(٦) قوله: «لله تعالى» سقط من (ب).
(٧) في (ج): «فرؤيتنا محال».

وإنما قلنا: إن رؤيتنا لله تعالى[١] نقص[٢]؛ لأنه الله تعالى تمدَّح بنفي إدراك الأبصار عن ذاته وليس ذلك بتفضل، وما كان[٣] كذلك فإثباته نقص؛ فإذن رؤيتنا لله تعالى نقص.

واحترزنا بقولنا: وليس ذلك بتفضُّل عن التمدح بكونه حليماً أو عفواً[٤]؛ فإن العفوّ هو الذي يترك حقَّ نفسه من الإضرار بالغير؛ فهذا النفي مما يُتمدّحُ به، وثبوته ليس بنقص؛ فإن استيفاء الحقِّ جائزٌ غيرُ ممنوع عنه.

وإنما قلنا: إنه تعالى يُمدَح بنفي إدراك الأبصار لوجوه ثلاثة[٥]:

الأول: أنه تعالى ذكرَ قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] في أثناء المدائح؛ لأن ما قبله وهو قوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: ١٠١] إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وما بعده وهو قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] مدحٌ أيضاً.

وكل ما ذكر في أثناء المدائح[٦] فهو مدح؛ بدليل أنه لو قال: قائل: «زيد فاضل عالم[٧] يأكل الخبز شجاع كريم»؛ فإنه يُستقبَحُ، ولو قال: بدلًا عن قوله: «يأكل الخبز كريم[٨] يرتقي يحسن الكلام»، فعلمنا أنّ المذكور في أثناء المدائح يجب أن يكون مدحاً.

---

(١) في (ب): «رؤيتنا له».
(٢) في (ج): «رؤيتنا له نقص».
(٣) في (ب) و(ج): «وليس ذلك نقص، وكل ما كان».
(٤) في (ب): «أو عفواً غفوراً»، وفي (ج): «بكونه حليماً عفوًا غفورًا».
(٥) في (ج): «ثلاث».
(٦) من قوله: «لأن ما قبله» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «عالم فاضل».
(٨) قوله: «كريم» سقط من (ب) و(ج).

الثاني: أن الأمة تأولت[١] الآية على وجوهٍ، كلُّها يرجع[٢] إلى المدح؛ لأن المعتزلة تأوّلوها على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وأهل السنة منهم من حملها[٣] على نفي الإحاطة، ومنهم من حملها على نفي الرؤية من جميع الجهات، ومنهم من حملها على اقتداره تعالى على منعنا من رؤيته في الدنيا والآخرة.

فكل هذه[٤] الوجوه مدحٌ، فيحصل منه إجماعٌ على كون هذه الآية مدحاً.

الثالث: أن المسلمين يقولون: «يا من يَرى ولا يُرى»، ويريدون به الثناء على الله تعالى، وإنما أخذوا ذلك من هذه الآية.

وإنما قلنا: إن ذلك ليس تمدحاً بتفضُّل: لوجهين[٥]:

الأول: أن رؤيته تعالى لو صحت لكان حصولُها بأن يكون تفضُّلا أَولى؛ لأنها إكرام للرائي؛ لاسيما[٦] وعندهم أنّ رؤيتَه من أعظم اللذّات.

والثاني[٧]: أن التفضل إما أن تكون بإيجاد شيءٍ أو بإعدام شيءٍ، فلو تفضل بأن منعنا من رؤيته لكان ذلك إما لأنه لم يفعل الإدراك، أو لأنه فعل ضدّ الإدراك، أو بعض الموانع كالحجاب والبعد.

أما القول بالإدراك أو بضدِّه فقد بطل، وأما الحجاب والبُعد وأمثالُها فذلك على الله[٨] مُحالٌ.

---

(١) في (ج): «أولت».

(٢) في (ج): «ترجع».

(٣) في (ب) و(ج): «حمله».

(٤) في (ج): «هذا».

(٥) في (ب) و(ج): «لوجوه».

(٦) قوله: «لا سيما» مكانها بياض في (ج).

(٧) في (ج): «الثاني».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وهذا الكلام ـ وإن كان لا يتمشى إلا بدليل الموانع ـ ولكنه مغايرٌ له، فإنه[١] ليس كلُّ دليل احتاج إلى بعضِ مقدِّمات دليلٍ آخرَ كان هو بعينِه.

فيثبت بما ذكرنا أنه تعالى[٢] تمدّح بنفي رؤيتنا له، وأن ذلك ليس بتفضُّل.

وإنما قلنا: إن ما كان كذلك فإثباته نقصٌ لوجهين:

الأول: أن ما يكون نفيه[٣] مدحاً، فثبوته إما أن يكون نقصاً[٤]، أو مدحاً، أو لا نقصاً ولا مدحاً.

والأول هو المقصود[٥]، والثاني باطلٌ؛ لأن نفي المدح لايكون مدحاً، والثالث باطل وإلا لكان نفي كون الإنسان جالساً في الدار مدحاً !

والثاني: أن تفسير ذلك على قوله تعالى[٦]: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ فإنه لما كان نفيُ النوم مدحاً كان ثبوته نقصاً؛ فكذلك ـ هاهنا ـ لا يقال: أليس أن النفي الذي هو تفضل مدحٌ مع أن ثبوته لا مدح ولا نقص؛ لأنا نقول: المدح بالنفي الذي هو تفضُّل ليس لأنه نفي[٧] وإلا لحصل المدحُ بكلِّ نفي! بل لأن ذلك النفي اختصّ بكونه نفعاً ودفعاً للضرر عن الغير، فجرى مجرى إثبات فعل هو تفضُّلٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «وإنه».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٣) كذا في (ج): «نفيه»، وفيهما: «بعينه».

(٤) في (ج): «مدحًا فإما أن يكون ثبوته نقصًا».

(٥) في (ب) و(ج): «المطلوب».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) قوله: «نفي» سقط من (ج).

وإنما قلنا: إن النقص[1] غير جائز على الله تعالى لوجهين:

الأول[2]: إجماع الأمة.

الثاني: أن النقص إما أن يكون عدماً لشيء من صفاته الثابتة، أو ثبوتاً لِما يضادُّها، أو صدور فعل لا يجوز صدوره عنه كالقبيح، أو عدم صدور ما يجب صدوره عنه كتركه لشيء مما[3] يجب عليه.

ولما علمنا أن كونه مرئيـاً لا يقتضي[4] القسمين الأخيرين؛ علمنا أنه إنما لزم النقص لاقتضائه أحد القسمين الأولين، وهو خروجه عن شيء من صفاته الذاتية، أو حصول ما ينافيها مثل كونه مقابلاً أو كونه من جنس المرئيات.

ولما كان ذلك مُحالاً كان القول بالرؤية محالاً، فهذا تمام الاستدلال بهذه الآية من هذين الوجهَين.

ـ الشبهة الثانية: تمسُّكهم بقوله[5] تعالى لموسى[6]: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ وكلمة ﴿لَن﴾ للنفي على سبيل الأبد.

وظاهرٌ أن اسم الرؤية يفيد رؤية العين فوجب ـ بحُكم هذه الآية ـ ألا يراه موسى عليه السلام[7] أبداً، وكل من قال: إنه لا يراه موسى أبداً قال: إنه لا يراه أحدٌ من المؤمنين.

---

(١) في (ب) و(ج): «البعض».

(٢) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٣) قوله: «مما» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب): «مرئيـاً يقضي إلى»، وفي (ج): «لا يقضي إلى».

(٥) في (ج): «لقوله».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٧) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).

ـ **الشبهة الثالثة**: تمسكوا بقوله[١] تعالى[٢]: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١].

يعني بقوله: ﴿وَحْيًا﴾ كلامه للرسل.

وبقوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ أنه يكلمهم بلا وساطة، وهم لا يرونه تمثيلاً بمن يكلم غيره من وراء حجاب.

ويعني بقوله: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى: ٥١][٣] كما كلم الأمم على ألسنة الرسل.

فإذا نفى[٤] أن يكلم بشراً الا على هذه الوجوه ثبت أنه لا يراه من يكلمه، وإذا ثبت ذلك ثبت أنا لا نراه وإن لم نكلِّمه؛ لأن أحداً لم يُفرِّقْ بينهما.

ـ **الشبهة الرابعة**: أن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا واستعظَمَه، وذلك في ثلاث آيات:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ۗ لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١].

الله تعالى وصف من سأل رؤيته بكونه عاتياً مستكبراً، ولو كانت الرؤية صحيحة لما اتصف طالبُها بكونه عاتياً مستكبراً، بل يكون طلبُها نازلاً منزلة طلب[٥] سائر المعجزات.

---

(١) في (ج): «لقوله».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) من قوله: «يعني بقوله: ﴿وَحْيًا﴾ كلامه للرسل» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «بقي».

(٥) كذا في (ب) و(ج)، ولفظة: «طلب» سقطت من (أ).

ولما وصفهم الله بالعُتوِّ علمنا أن ذلك لأجل استحالتها على الله تعالى ولأجل أنها يقتضي كون الله تعالى ذا جهة وصورة وشكل.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

فسمّى ذلك ظلماً، وعاقبهم في الحال، ولو كانت رؤيتُهم ممكنةً يجري سؤالُهم مجرى سؤالِ معجزةٍ[١] زائدةٍ.

فهذه جملةُ ما يتمسّكون به[٢] من الوجوه العقلية والنقلية في نفي الرؤية[٣].

والجواب عما تمسكوا به:

أولاً: أن يقول: إن مدار هذه الشبهة على أن الحاسة متى كانت سليمة، وكان المرئيّ[٤] حاضراً، والشرائط تكون[٥] حاصلة؛ فإنه يجب حصولُ الرؤية.

ونحن قد بيّنا في الأصل العاشر[٦] أن ذلك غيرُ واجبٍ بأدلة قطعيةٍ لا يرتابُ

---

(١) في (ب): «بمعجزة».

(٢) في (ج): «بها».

(٣) قوله: «في نفي الرؤية» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «سليمة والمرئي».

(٥) قوله: «تكون» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «قد بينا فيما مضى».

العاقلُ فيها، وأجبنا عن شُبههم[١] بأجوبة نفيسة[٢]، فلا حاجة إلى إعادتها ! وإذا كان كذلك فقد[٣] سقطت هذه الشبهة.

ثم إن[٤] سلمنا أن الأشياء التي نراها[٥] شاهداً[٦] يجب حصول رؤيتها عند سلامة الحاسة واجتماع الشرائط؛ فلم قلتُم: إنه يجب حصول رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسة[٧]، وصحة كونه[٨] مرئيـاً؟

بيانه: وهو أن رؤية الله تعالى ـ بتقدير حصولها ـ تكون[٩] مخالفة لرؤية الأشياء التي نراها[١٠] شاهداً، ولا يلزم من اشتراكُها في عموم كونها رؤيةً تماثُلُها[١١] من كل الوجوه؛ كما أنه لا يلزم من اشتراك القُدَرِ في عموم كونها قُدَراً تماثُلُها[١٢] من كل الوجوه.

ثم إنه لا يلزم من وجوب حصول أمر عند استجماع عدةٍ من الأمور وجوب حصول ما يخالف ذلك الأمر عند اجتماع تلك الأمور.

---

(١) في (ب) و(ج): «عن شكوكهم».

(٢) في (ب) و(ج): «يقينية».

(٣) قوله: «فقد» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الشبهة ولئن».

(٥) في (ج): «تراها».

(٦) قوله: «شاهداً» سقط من (ب) و(ج).

(٧) من قوله: «واجتماع الشرائط» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «كونها».

(٩) في (ب) و(ج): «يكون».

(١٠) كذا في (ج): «نراها»، وفيهما: «تراها».

(١١) في (ب) و(ج): «يماثلها».

(١٢) في (ج): «يماثلها».

وإذا كان كذلك فلا يلزمُ من وجوبِ حصول رؤية الأجسام[١] والألوان ـ عند حضورها وسلامة الحاسّة واجتماع الشرائط ـ وجوبُ حصول رؤية الله تعالى عند سلامة الحاسّة وصحة كونه مرئياً.

لا يقال: إنا لو جوّزنا في رؤية بعض الأشياء أن لا يجب عند وجود هذه الأمور لما أمكننا أن نقطع بوجوبها في الأجسام والألوان، وإذا[٢] لم نقطعْ بوجوب ذلك عادت الإلزاماتُ المذكورة من التشكُّك في حضور الجبال[٣] الشاهقة والأصوات الهائلة ـ وإن كنا لا نراها ولا نسمعها ـ لأنا نقول: العلمُ بعدم هذه الأشياء بحضرتنا إما أن يتوقف[٤] على العلم بوجوب اشتراك جميع أنواع الرؤية لوجوب الحصول[٥] عند اجتماع هذه الأمور[٦]، أو لا يتوقف.

فإن توقفَ وجب ألا يكون[٧] العلمُ بعدم هذه الأشياء بحضرتنا حاصلًا لنا؛ لأن حصوله لمّا كان موقوفاً على العلم بوجوب اشتراك جميع أنواع الرؤية في هذا الحكم والعلم بذلك مما لا سبيل إليه[٨]؛ لأنه لا دليل البتة يدلُّ على وجوبِ استواء المختلِفات الحقيقة[٩] في كلّ الأحكام، فيجب[١٠] ألا يكون[١١] العلم بعدم

---

(١) في (ج): «وجوب حصوله وبه الأجسام».
(٢) في (ج): «إذا».
(٣) في (ب) و(ج): «وحضور الجبال».
(٤) في (ب) و(ج): «نتوقف».
(٥) في (ج): «في وجوب الحصول».
(٦) كذا في (ب) و(ج): «هذه الأمور»، وفي (أ): «الأصول».
(٧) في (ج): «وجب أن يكون».
(٨) في (ب) و(ج): «سبيل له».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «الحقيقة»، وفي (أ):«الحقيقة».
(١٠) في (ب) و(ج): «وجب».
(١١) في (ج): «أن لا يكون».

حضور هذه الأشياء عندنا حاصلاً[١]، وذلك يقدح في قولهم: العلم الضروري حاصلٌ بعدم هذه الأشياء.

وأما إن كان العلمُ بعدم حضور[٢] الأشياء عندنا لا يتوقف على العلم بوجوب اشتراك جميع أنواع الرؤية في هذا[٣] الحكم؛ لم يلزمْ من فقدان هذا العلم فقدانُ العلم الأول.

فحنيئذٍ يبطل[٤] قولهم: إنه يلزمُ من تجويز عدم وجوب بعض أنواع الرؤية عند اجتماع هذه الأمور تجويزُ ذلك في سائر المرئيّات.

والعجب أن المعتزلة لا يُوجبون تساويَ المتماثلات في الأحكام الواجبة؛ لأنهم يقولون: إن مثل مقدور الله تعالى[٥] لا يصح أن يكون مقدوراً له، وأن الذوات ـ مع تساويها في الذاتية ـ يختصُّ كلُّ واحد[٦] منها[٧] بوقت معين، مع أن مثله يستحيل حصولُه في ذلك الوقت.

وكذلك العرَضُ القائم بمحلٍّ[٨] يستحيل قيامُه بمحل[٩] آخر، وإن صح في مثل ذلك العرَض قيامُهُ بغير ذلك المحل.

---

(١) في (ج): «حاصلاً عندنا».
(٢) زاد في (ج) هنا: «هذه».
(٣) في (ج): «هذه».
(٤) في (ب) و(ج): «بطل».
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) في (ب): «تختص كل واحدة»، وزاد في (ج) هنا: «منهما نصفه يستحيل ثبوتها للذات الأخرى وأن الأعراض التي لا يبقى تختص كل واحد».
(٧) في (ج): «منهما».
(٨) في (ب) و(ج): «العرض الدائم لمحل».
(٩) في (ج): «لمحل».

فإذا لم يوجبوا تساوي المتماثلات في كل هذه الأحكام، فكيف أوجبوا هنا تساويَ المختلفات في كل هذه الأحكام؟[١].

ثم إن[٢] سلمنا أنه يلزمُ من وجوب رؤيتنا للأجسام والألوان ـ عندَ اجتماع الشرائط ـ وجوبُ رؤيتنا لله تعالى ـ لو صحّ أن يكون مرئيّـاً لنا ـ ولكن هذا يدلُّ على أنه لا يصحُّ أن يكون مرئيّـاً لنا.

فأما أنه ليس بمرئيٍّ في ذاته فذلك غيرُ لازم؛ إذ من الجائز أن تكون رؤيتنا لله تعالى[٣] يتوقف على شرطٍ يستحيل ثبوتُه؛ مثل أنه يجب في كون الواحد منا رائياً[٤] لغيره أن يكون[٥] مقابلًا له أو لآلة الرؤية؛ فلأجل فوات ذلك الشرط يستحيل منا رؤيةُ الله تعالى[٦].

فأما رؤية الله تعالى[٧] لذاته فلا تكون[٨] موقوفة على ذلك الشرط، فلا جرم أنه[٩] يصح منه رؤية ذاته.

لا يقال: إن تلك الشرائط لما استحال ثبوتُها في رؤيتنا لله تعالى استحال أن تكون[١٠]

---

(١) قوله: «فكيف أوجبوا هنا تساوي المختلفات في كل الأحكام؟» مكرر في (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «الأحكام ولئن».

(٣) في (ب) و(ج): «رؤيتنا له».

(٤) في (ب): «نائيًا».

(٥) من قوله: «يتوقف على شرط» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «منا رؤيته تعالى».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «لا يكون».

(٩) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «يكون».

شرائط في رؤيتنا له؛ لأنّ ما يستحيل[١] ثبوته في نفسه استحال أن يكون ثبوته شرطاً لثبوت غيره.

وإذا استحال أن تكون الشروط[٢] المستحيلة شرائطَ لرؤيتنا لله تعالى ثبت أنّ عدمَ رؤيتنا لله تعالى[٣] ليس لعدم الشرائط، فهو ـ إذن ـ لأن[٤] ذاته لا يصح أن تكون[٥] مرئية.

هذا ما اعتمد عليه الخوارزمي[٦] صاحب «المعتمد».

لأنّا[٧] نقول: إن هذا القدر ركيك جداً؛ فإنه لو لزم من استحالة الشيء في نفسِه ألا يكونَ[٨] شرطاً لغيره لبطل الاستدلالُ بامتناع اللوازم على امتناع الملزومات!

حتى إنا إذا قلنا: لو كان الباريء[٩] في جهة[١٠] لكان جسمًا؛ فحينئذٍ يُقال: لما استحال كونُه جسماً استحال أن يكون ذلك شرطاً لحصوله في الجهة؛ فحينئذٍ يتحقق الحصول في الجهة وإن لم يكُن جسماً.

وإذا قيل: لو كان الباريء[١١] مُحدثاً لاحتاج إلى مُحدثٍ آخَر؛ فيقال: إنه لما استحال

---

(١) في (ب) و(ج): «لازماً يستحيل».
(٢) في (ب) و(ج): «يكون الشرط».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) قوله: «لأن» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «يكون».
(٦) قوله: «الخوارزمي» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «لأنها».
(٨) في (ج): «أن لا يكون».
(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(١٠) في (ج): «وجهة».
(١١) في (ب) و(ج): «قيل: الباريء لو كان».

كونه محتاجاً إلى المُحدث استحال أن يكون ذلك شرطاً لكونه محدثاً؛ فحينئذٍ يكون الباريء محدثاً وإن لم تكن[١] به حاجةٌ إلى المحدث.

وبالجملة: فهذا الكلام أركُّ[٢] من أن يُحتاج في إبطاله إلى التطويل؛ لأنه[٣] عكس المعقول ونقيض الواجب.

والجواب عما تمسكوا به **ثانيـاً** من وجوه ثلاثة[٤]:

أحدها: ما بينا فيما[٥] مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا لهذه الأشياء، وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة.

والاستدلال ـ في هذا المقام الثاني ـ: إن سلّمنا أن المقابلة شرط في صحة رؤية هذه الأشياء فلم قلتُم: إنها تكون شرطاً في صحة رؤية الله تعالى؛ فإن رؤية الله تعالى ـ بتقدير ثبوتها ـ مخالفةٌ[٦] لرؤية هذه الأشياء، فلا يلزم من اشتراط نوعٍ من جنسٍ بنوعٍ بشرط اشتراطُ نوعٍ آخرَ[٧] من ذلك الجنس بذلك.

الشرط الثالث: إن سلّمنا أنه يستحيل كوننا رائين لله تعالى، ولكنه لا يدلُّ على أنه تعالى[٨] لا يرى نفسه، وأنه ـ في ذاته ـ ليس بمرئي.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكن».

(٢) في (ب) و(ج): «أذلّ».

(٣) في (ب): «إلى الإطناب في الإبطال؛ لأنه»، وفي (ج): «يحتاج فيه إلى الإطناب في الإبطال لأنه».

(٤) في (ب): «من هذه الثلاثة أيضاً»، وفي (ج): «من هذه الوجوه الثلاثة أيضًا».

(٥) في (ب) و(ج): «أحدها ما بينا في الأصل الذي»، وفي (أ): «فامنا فيما»، وصححناها لما ترى اعتماداً على النسختين.

(٦) في (ب) و(ج): «مخالف».

(٧) في (ب) و(ج): «من جنس شرط اشتراط نوع آخر».

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

لا يقال: إنه ليس في الأمة أحد قال: بأنه يصح أن يكون مرئيـاً مع أنه يستحيل منا رؤيته، فيكون مردوداً بالإجماع؛ لأنا نقول: لا نُسلّمُ أن أحداً من الأمة لم يقل بذلك؛ فإن أصحاب المقالات قد[١] حكَوا ذلك عن جماعةٍ.

والجواب عما تمسكوا به **ثالثاً**: أن نقول[٢]: إن مذهبنا أن الله تعالى يُخالف خلقه لذاته المخصوصة لا لصفة زائدة على ذاته[٣]، وإذا كان كذلك[٤] فلا يلزم من تعلُّق رؤيتنا لخصوصية ذاته تعلُّقها بكونه قديماً حيـاً عالماً قادراً[٥].

ولئن سلّمنا أنه يُخالفُ خلقَه لأمرٍ زائدٍ على ذاته، ولكنهم اضطربوا في أن صفته الذاتية: أهي هذه الصفات، أم صفةٌ توجب هذه الصفات؟ واضطربوا أيضاً في أن متعلق الرؤية صفة الذات، أو الصفة الموجبة عن صفة[٦] الذات؟

فتعارض كلّ واحد من القولين في هذين المقامين بالآخر، وذلك يُوجبُ سقوط الكلّ، ولئن سلّمنا أنه يلزم تعلُّق رؤيتنا بكونه قديماً حيـاً قادراً[٧] عالماً فلم لا يجوز ذلك؟

قوله: لأن كونه قديماً عبارةٌ عن حصوله فيما لم يزل، والمرئي لا بدّ وأن يكون حاضراً في الحال.

قلنا: كما أن المرئي يجب أن يكون حاضراً في الحال، فالصفة الذاتية ـ أو المقتضاة عن صفة الذات ـ لا بدّ وأن يكون حاضرةً في الحال؛ فإن جاز لكم أن تجعلوا الوجودَ

---

(١) قوله: «قد» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يقول».

(٣) في (ب) و(ج): «زائدة لذاته».

(٤) قوله: «وإذا كان كذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «قديماً عالـماً قادرًا حيًّا».

(٦) في (ج): «هي صفة».

(٧) قوله: «قادرًا» سقط من (ج).

فيما لم يزل صفة ذاتية ـ أو صفة[١] مقتضاة عن الصفة الذاتية ـ مع أنهما لا بد وأن يكونا حاضرَين للحال؛ فلم لا يجوز أن يجعلوا الوجودَ فيما لم يزل مرئيّاً، وإن وجب في المرئيّ أن يكون حاضراً في الحال.

قوله: لو كانت العالمية والقادرية في حق الله تعالى يصحّ أن يكون مرئية لمكاننا في حقّنا يصحّ أن تكونا مرئيتين[٢] ولو كان كذلك لوجب أن نراهما[٣] أبداً.

قلنا: إن عالميته وقادريته[٤] لا تماثل عالميتنا وقادريتنا من كل الوجوه[٥]، فلا يجب تساويهما في هذا الحكم.

ولئن سلّمنا المماثل، ولكن لا يجب من التماثُل[٦] التساوي في كلّ الأحكام؛ لِـما بينا أن ذلك لا يتقرّر على أصولهم.

ولئن سلّمنا صحةَ كون عالميتنا مرئيةً لنا، ولكن لم قلتُم: بأن ما يصحّ أن يكون مرئيـاً لنا وجب أن يكون مرئيـاً لنا. وبيانه ما مضى من الكلام على شبهة الموانع.

والجواب[٧] عما تمسكوا به رابعاً أن نقول[٨]: لم قلتُم إنا لما لم نرَ في الشاهد إلا أجناساً مخصوصة، وجب أن يستحيل منا رؤية ما عداها، وهل هذا إلا[٩] مجرد دعوى من غير حجة؟

---

(١) قوله: «صفة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «يكونا مرئيين».

(٣) كذا في (ج): «نراهما»، وفيهما: «نراها».

(٤) في (أ): «عالمية وقادرية» وصححناها بما ترى ويؤيده ما في (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «إن عالميتنا وقادريتنا لا تماثل قادريته وعالميته من كل الوجوه».

(٦) في (ج): «المتماثل».

(٧) في (ج): «الجواب».

(٨) قوله: «أن نقول» سقط من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «إلا» سقط من (ب) و(ج).

ثم إنا ننقض هذه الدعوى بأمور أربعة[١]:

أولها: أن الباريء تعالى يعلم ويرى، وليس من جنس الرائين والعالمين، فلم لا يجوز أن يكون مرئياً، وإن لم يكن من جنس هذه المرئيات.

وثانيها: أن ما يستحيل أن يُرى أجناسٌ[٢] مخصوصةٌ في الشاهد؛ فإن لزم من صحة كونه مرئيـاً أن يكون من جنسٍ ما يصحّ أن يُرى في الشاهد؛ فإن لزم من صحة كونه مرئيـاً أن يكون من جنس ما يصحّ أن يرى في الشاهد لزم من استحالة كونه مرئياً[٣] أن يكون من جنسٍ ما يستحيلُ أن يُرى في الشاهد.

وثالثها: وهو أنا نرى الجسمَ والسوادَ والبياضَ ولا يلزم من رؤيتنا لها أن يكون كلُّ واحد منها مثلاً للآخر، فلم لا يجوز ألا يلزَمَ من كون الله مرئيـاً أن يكون مثلاً لهذه المرئيات.

ورابعها: وهو[٤] أن صحة كون الشيء معلوماً حاصلُه في الشاهد لأجناسٍ مخصوصة مع ذلك؛ فإنه يصحّ أن يعلم ما خالفها، فكذلك هنا[٥].

وبالجملة: فما ذكروه مجرد دعوى! فمجرد المطالبة بالتصحيح كافٍ في سقوطه.

ولكن لقائل أن يقول: لأبي الحسين: إنك صحّحتَ دليل المقابلة وزيَّفت هذه الدلالة، مع أنه لا فرق بينهما.

---

(١) قوله: «أربعة» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أجناسًا».

(٣) من قوله: «أن يكون من جنس ما يصح» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «هنا» سقط من (ب) و(ج).

بيانه: وهو أنك ما[١] أقمتَ دلالةً على أن المرئيَّ[٢] يجب أن يكون مقابلًا، بل زعمتَ أنّا ـ بعد الاختبار والتجربة ـ نعلم بالضرورة أن المرئي لا بدّ وأن يكون إما[٣] مقابلاً للرائي أو مقابلاً لآلة الرؤية[٤]!

فهلا صحّحت هذه الحجة مثل هذا الكلام، وهو أن يقال: إنا بعد الاختيار والتجربة علمنا[٥] ـ بالضرورة ـ أنَّ المرئيَّ لا بدَّ وأن يكون من[٦] هذه الأجناس؛ فإنه ليس الاستبعادُ من مرئيٍّ غير مُقابلٍ بأكثرَ من الاستبعاد من مرئي غير مُتحيِّزٍ ولا مُلوَّن ولا مُشكَّل[٧].

فإن كفى هذا القدرُ في دعوى الضرورة هناك فليكُن كافياً أيضاً في هذه الحجة، وإن لم يَكفِ هنا لم يَكفِ أيضاً هناك.

وأما إلزام اللمس والشم والذوق والسمع فقد التزمه أصحابُنا وذلك ـ بالحقيقة[٨] ـ لازمٌ لمن[٩] اعتمد في هذه المسألة على الوجوه العقلية.

فأما من اعتمد على الوجوه السمعية فله أن يقول: لما دلت الدلالة السمعية على

---

(١) في (ج): «مما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «أنه».

(٣) قوله: «إما» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «أو مقابلاً لآلة الرؤية» زيادة في (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «علماً».

(٦) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «شكل».

(٨) في (ب) و(ج): «الحقيقة».

(٩) في (ب) و(ج): «لازم على من».

كونه مرئيـاً قلتُ به، ولما لم يقم[١] دلالة سمعية على كونه مسموعاً مذوقاً ملموساً لم يلزمْني[٢] أن أقول به.

والجواب عما تمسكوا به خامساً مثل الجواب عما تمسكوا به رابعاً.

والجواب عما تمسّكوا به سادساً ما مضى من إبطال القول بالانطباع.

فأما شُبَهُهم[٣] السمعية:

فالجواب عما تمسكوا به أولاً أن نقول:

لا نُسلِّمُ أن إدراك البصر عبارةٌ عن الرؤية.

بيانه: وهو أن الإدراك غيرُ موضوع بالحقيقة للرؤية أصلاً، ولكنه مُستعملٌ في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز، ومتى كان كذلك لم يلزمْ من الآية نفيُ الرؤية[٤].

وإنما قلنا: إن الإدراك غير موضوع للرؤية حقيقة؛ لأن لفظة[٥] «الإدراك» حقيقةٌ في غير الرؤية، فوجب ألا[٦] يكون حقيقة في الرؤية.

وإنما قلنا: إن الإدراك حقيقة في غير الرؤية؛ لأنها حقيقةٌ في اللُّحوق والبلوغ؛ سواء كان في المكان، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء: ٦١]، وأما في الزمان[٧] كما يقال: «أدرك قتادة الحسن»، وأما في صفة وحالة[٨] كما يقال:

---

(١) في (ب) و(ج): «قلنا به، وإن لم يقم».

(٢) في (ج): «فلا يلزمني».

(٣) في (ب) و(ج): «شبهتهم».

(٤) في (ج): «هنا الرؤية».

(٥) في (ج): «لفظ».

(٦) في (ب) و(ج): «فوجب أن».

(٧) في (ب) و(ج): «أو في الزمان».

(٨) في (ب) و(ج): «أو في صفة وحالة».

«أدرك الغلام»، و«أدركت[1] الثمرة»: إذا نضجت.

وأيضاً؛ فإنه يقال: «أدركتُ[2] ببصري حرارة النار»[3] مع أن الحرارة لا تُرى!

فعلمنا أن الإدراك[4] حقيقةٌ في غير الرؤية وإنما قلنا: إنه إذا كان حقيقة في غير الرؤية وجب[5] ألا يكون[6] حقيقة في الرؤية؛ لئلا يؤديَ إلى الاشتراك الذي هو على[7] خلاف الأصل.

وإنما قلنا: إن الإدراك لا يُستعمل مجازاً إلا في رؤية الشيء المتناهي لوجهين:

الأول: وهو أنا لما أبصرنا الشيء المتناهيَ فكان البصر ـ على بعده[8] من ذلك المرئي ـ يتناوله ولا يتناول غيره، فجرى ذلك مجرى مَن[9] قطعَ مسافةً إلى شيءٍ حتى بلغه ووصل إليه فلـمّا توهم في هذا النوع من الإبصار معنى اللحوق سمّي إدراكاً.

فأما إبصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً؛ فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ، فلا جرم أنه[10] لا يُسمى إدراكاً.

---

(١) في (ج): «وأدركه».

(٢) في (ج): «أدرك».

(٣) في (ب) و(ج): «حرارة الميل».

(٤) في (ب) و(ج): «أن الحرارة».

(٥) قوله: «وإنما قلنا: أنه إذا كان حقيقة في غير الرؤية وجب» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «فلا يكون».

(٧) قوله: «على» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «على بعد».

(٩) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).

الثاني: وهو أن الاسم إنما يوضع لِـما يكون[١] معلوماً للواضع، والعربُ ما كانوا يتصوّرون إلا رؤية الشيء المحدود.

أما عند الخصم؛ فلأن الرؤية ـ لا على هذا الوجه ـ مستحيلة، وأما عندنا؛ فلأنه ـ وإن أمكن ألا يكون[٢] كذلك ـ لكنه ما كان ذلك معلوماً للعرب ولا مُتصوَّراً لهم.

وإذا كان كذلك ثبت أنهم لم يستعملوا لفظَ «الإدراك» إلا لرؤية الشيء الذي له جهة، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أن الإدراك[٣] لو أفاد الرؤيةَ، لأفاد رؤية الشيء المتناهي.

وهذا هو المراد[٤] من قول قدماء الأصحاب[٥]: الإدراك هو الإحاطة بالمرئي.

وإذا ثبت أن الإدراك لا يفيد إلا رؤيةً مخصوصةً لم يلزم من نفي الإدراك نفيُ مطلق الرؤية؛ لأنه لايلزم من نفي الخاصّ نفيُ العامّ.

وأما قوله: العرب لا يفرقون بين الرؤية والإدراك[٦].

قلنا: إنِ ادّعيتُم ذلك في مطلَق الرؤية فهو[٧] ممنوعٌ، ودليله ما مضى، وإن ادعيتم ذلك في رؤية مخصوصةٍ فهو مُسلَّمٌ، وهو لا يضرُّنا.

قوله: أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية، فدلَّ على أن إدراك البصر هو الرؤية.

---

(١) في (ج): «يوضع ليكون».
(٢) في (ج): «أن لا يكون».
(٣) في (ب) و(ج): «ذكرنا أنه».
(٤) زاد في (ج) هنا: «به».
(٥) زاد في (ج) هنا: «إن».
(٦) في (ب) و(ج): «بين الرؤية وبين الإدراك».
(٧) في (ج): «فهي».

قلنا: وقد نُقل أيضاً أن كثيراً من السلف فهموا من قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] الرؤية؛ مع أن النظرَ عندَكم ليس هو الرؤية، فكذلك هاهنا.

ولئن سلّمنا أن الإدراك يفيد الرؤية حقيقة، ولكن لِـمَ[١] لا يجوز حملُ «الأبصار» على «العقول» والإدراكُ المضاف إلى العقول هو المعرفة؛ فيصير معنى الآية ـ والله أعلم ـ: لا تعرفه العقول.

وهذا ـ وإن كان على خلاف الظاهر ـ ولكنه يجب المصير إليه؛ لأن أدلة العقل والسمع متطابقة[٢] على أنه تعالى يراه المؤمنون.

وأيضاً فالأدلة العقلية والسمعية[٣] متطابقة على أنّ حقيقتَه تعالى[٤] غيرُ معلومة؛ كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وإذا كان كذلك وجب حملُ الآية على ذلك.

وهذا السؤال إنما يتمشى على قول من يقول: إن حقيقته غير معلومة للبشر.

ولئن سلمنا أنه ليس المراد من الأبصار: العقول، ولكن لم قلتم: إن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ[٥]﴾ [الأنعام: ١٠٣] يفيد عمومَ النفي في كلّ المبصرينَ والدليلُ على أنه لا يفيد ذلك أنا إذا قلنا: في زيد: «إنه لا يدركه بصرُ عمرٍو» فلا شكّ في أن هذا الكلام لا يقتضي عمومَ النفي في كل المبصرين.

وإذا كان كذلك وجب أن يكون قولنا: «فلان لا يدركه البصر»[٦] لا يقتضي

(١) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «السمع والعقل مطابقة».

(٣) في (ب) و(ج): «السمعية والعقلية».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «وهو يدرك الأبصار» سقط من (ج).

(٦) «أن» ليست في (ب).

عموم النفي في كل المبصرين؛ لأن قولنا: «لا يدركه البصر» جزءٌ من مفهوم قولنا: «لا يدركه بصر عمرو»؛ لأن الألف واللام في البصر لا يفيد إلا ماهية البصر وحقيقته، وتلك الماهية حاصلة في بصرِ عمرو؛ لأن بصرَ عمرو مخصوص، والبصر المخصوص عبارةٌ عن ماهية البصر مع قيدٍ مخصوص.

فثبت أن قولنا: «لا يدركه البصر» جزءٌ من مفهوم قولنا: «لا يدركه بصر عمرو».

فلو كان قولنا: «فلان لا يدركه[1] البصر» يقتضي عموم النفي وهو بعينه داخل في قولنا: «فلان[2] لا يدركه بصر عمرو»؛ لوجب أن يكون قولنا: «فلان لا يدركه بصر عمرو» يفيد عموم النفي في كل المبصرين.

فلما لم يكن كذلك علمنا أن قولنا: «فلان لا يدركه البصر» لا يفيد عموم النفي؛ فهذه دلالةٌ قاطعة على أن هذه الصيغة لا تُفيد عمومَ النفي.

أما قوله: بأن هذه[3] الصيغة تُستعمل في تكذيب[4] الموجبة.

قلنا: لا نُسلّمُ! وكيف نقول ذلك وهم[5] ـ بالضرورة ـ يدركون الفرق بين قولهم: «فلانٌ لا يدركه البصر» وبين قولهم: «لا يدركه شيء من الأبصار» كما يدركون الفرق بين قولهم: «فلانٌ يدركه البصر»، وبين قولهم: «فلانٌ[6] تدركه[7] كلُّ الأبصار».

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «قولنا لا يدركه»، وفي (أ): «تدركه».

(٢) قوله: «فلان» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «هذه» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «تستعمل في تصديق».

(٥) في (ج): «وهم».

(٦) من قوله: «لا تدركه البصر، وبين قولهم: لا تدركه شيء» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يدركه».

ولو كان قولهم: «فلان لا يدركه البصر» مناقضاً لقولهم: «فلان يدركه البصر» لكان ذلك مفيداً لعموم السَّلب، ولَمَا كان بينه وبين قولهم: «لا يدركه شيء من الأبصار» فرقٌ، نعم[١]، ربما اشتبه[٢] ذلك على بعض البُله[٣] المغفَّلين.

فأما أن يُدّعى على أهل اللغة أنهم وضعوا قولهم: «فلانٌ لا يُدركه البصر[٤]» لعموم النفي، فذلك باطلٌ.

ثم إن[٥] سلّمنا أن هذه الصيغة تُستعملُ في تكذيب الموجبة، فلم قلتُم: إن قولهم: «فلان تدركه الأبصار» لا يفيد إيجاباً عاماً.

بيانه: وهو أن كثيراً من الأصوليين ذهبوا إلى أن لام الجنس إذا دخل على الجمع؛ فإنه يُفيد العموم واستدلُّوا عليه بأنه يصحُّ استثناءُ كلِّ واحدٍ من أفراد ذلك الجنس منه.

مع أنّ مِن حُكمِ الاستثناء أن يخرجَ من اللفظ ما لولاه لوجب دخوله فيه، وبأنه يصحُّ تأكيدُه بألفاظ العموم؛ كما يقال: «فلان رأته الأبصارُ كلُّها وأجمعُها»[٦].

وإذا ثبت أن لام الجنس تفيد العموم فرفعُهُ يكون رفعاً للعموم، ولا يلزم من نفي العموم عمومُ النفي!

ألا ترى أنه إذ قيل: «ليست الأشياء محدثة»؛ فإنه لا يلزم منه نفيُ الحدث[٧]

---

(١) في (ب) و(ج): «فرق بلى».

(٢) في (ج): «يشتبه».

(٣) في (ج): «البلد».

(٤) في (ج): «الأبصار».

(٥) في (ج): «ثم لئن».

(٦) في (ب) و(ج): «كلها وبأجمعها».

(٧) في (ج): «الحدوث».

عن كل الأشياء؟ فكذلك هنا[١] قوله: إن قولنا: «فلان لا يلقى النساء» [لا][٢] يفيدُ عمومَ النفي[٣].

وبالجملة: ما ذكروه[٤] تعويلٌ على إطلاقاتٍ عُرْفية مُضطربة، وما ذكرناه تعويلٌ على حجة برهانية.

وبهذه الوجوه نقدح في قولهم: إن هذه الصيغةَ تُفيد عمومَ النفي في الأزمنة.

وأما[٥] قياسُهم النفيَ على النهي؛ فعندنا أن النهيَ أيضاً لا يُفيدُ العمومَ في كلِّ الأزمنة على ما بيناه في أصول الفقه.

ثم إن[٦] سلّمنا أن الآيةَ تقتضي نفيَ الرؤية عن كلِّ الأبصار في كلِّ الأزمنة، ولكنا نقول: بموجبه: فإن عندنا الأبصار لا تُدركه، وإنما المبصرون هم الذين يدركونه!

ثم لئن سلّمنا أن المراد من الأبصار: المبصرون، ولكنا نقول: إن آيتكم عامّةٌ، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] يدلُّ[٧] على أن المؤمنين يرونه في الآخرة، وهو خاصٌّ، والخاصُّ مُقدَّمٌ على العامّ؛ فكان العملُ بآيتنا[٨] أولى.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) زيادة يقتضيها السياق، وموافقة لما في (ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «قلنا: إنما أفاد ذلك لقرينة بدليل أنه إذا قيل: فلان لا يلقى النساء لا يفهم منه عموم النفي».

(٤) في (ب) و(ج): «فما ذكروه».

(٥) في (ب) و(ج): «فأما».

(٦) في (ب) و(ج): «الفقه ولئن».

(٧) في (ج): «تدل».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «بآيتنا»، وفي (أ): «بآياتنا».

فهذا هو الكلام على الوجه الأول، أما[١] الاعتراضُ على الوجه الثاني من استدلالهم بهذه الآية أن نقول: لا نُسلِّمُ أن رؤيتنا لله تعالى نقصٌ.

قوله: إنه تعالى[٢] تمدَّح بنفي الرؤية، وليس ذلك بتفضُّلٍ، وكلُّ ما كان كذلك كان ثبوتُهُ نقصاً.

قلنا: لا نُسلّمُ أنه تعالى تمدّح بنفي الرُّؤية[٣].

قوله: لأنه تمدّحَ بنفي إدراك الأبصار له وإدراك البصر هو الرؤية.

قلنا: لا نُسلّمُ أنه تمدّح بنفي إدراك الأبصار له[٤].

بيانه: وهو أن كون الشيء صفةَ مدحٍ أو صفةَ ذمٍّ أمورٌ حقيقية[٥] لا يُمكن اختلافُهُ باختلاف الأوضاع والاصطلاحات.

فكون العلم صفةَ مدحٍ أمرٌ ثابتٌ له لذاته، وكذلك كون الجهل صفة ذمٍّ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: كونُ الشيء غيرَ مرئيٍّ لا يُمكن أن يكون صفةَ مدح؛ لأن الطعومَ والروائحَ ـ بل المعدومات ـ مشاركةٌ للبارئ تعالى في كونه غير مرئي[٦]، مع أن المدح غيرُ حاصل لها؛ فعلمنا أنّ ذلك ليس صفةَ مدح.

لا يُقال: ما ذكرتُموه غيرُ مستقيم لوجهين:

الأول: أن على أصلكم: أن الله تعالى يمدحُ الإنسانَ من غير أن يستحقَّ المدحَ،

---

(١) في (ب) و(ج): «وأما».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) من قوله: «وليس ذلك بتفضل» إلى هنا سقط من (ج).
(٤) قوله: «له» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «أمر حقيقي».
(٦) في (ب) و(ج): «كونها غير مرئية».

ويمدحُهُ على فعلٍ وهو لا يستحقُّ به المدح؛ لأنه شاء ذلك! ولم يمدَحْ غيره؛ لأنه يشاءُ[١] أن لا يمدَحَهُ! وحسُن ذلك منه؛ لأنه ليس تحتَ رسمٍ ولا حدّ.

وإذا كان كذلك؛ فلم لا يجوز أن يُقال: إن شاء أن يتمدَّح بنفي الرؤية، ولم يشأ أن يتمدّح بنفي الطُّعوم والعلم[٢] بذلك.

الثاني: أنه لا خلاف بين الأمة أن قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ[٣] صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]، كلُّ ذلك مدحٌ مع أن الطُّعومَ والعلوم والمعدوماتِ مُشارِكةٌ للبارئ تعالى[٤] في هذه السلوب؛ فكذلك هاهنا؛ لأنا نقول:

أما الأول؛ فالجواب عنه: إنّـا ـ وإن جوَّزنا من الله تعالى أن يمدح العبد ابتداءً ـ ولكنّا لا نُجوِّزُ منه أن يجعلَ ما ليس بصفةِ مدحٍ صفةَ مدحٍ؛ لأنا[٥] بيّـنّا أنّ كونَ الشيء صفةَ مدحٍ أمرٌ ثابتٌ للشيء لذاته! فلو أخبرَ عنه على خلافِ ما هو عليه كان كذباً، وإنه غيرُ جائزٍ على الله تعالى.

وأما الثاني؛ فالجواب عنه: ما بيّـنّا أيضاً أن كونَ الشيء صفةَ مدحٍ أو صفةَ ذمٍّ أمرٌ ثابت للشيء لذاته وعينِه، وإذا كان كذلك فكلُّ ما كان صفةَ مدحٍ وجب أن يكون كذلك أينما تحقَّق وثبت كالعلم؛ فإنه لما كان صفةَ مدحٍ كان كذلك في جميع المواضع.

---

(١) في (ج): «شاء».

(٢) في (ج): «والعلوم».

(٣) في (ج): «لم يتخذ».

(٤) في (ج): «وقع به التمدح لا بمجرد».

(٥) في (ب) و(ج): «مدح مدحاً لأنا».

ثم إنا لـمّا رأينا هذه السلوبَ حاصلةٌ في الأعراض والمعدومات مع أنها ليست صفة مدح، فعند ذلك قطعنا أنّ شيئاً من هذه السلوب ليس صفةَ مدحٍ من حيث إنها أمور سلبية.

نعم[١] لما كان نفيُ النوم عن الله تعالى يلزمُهُ حصوله[٢] العلم بالمعلومات.

لا جرمَ وقعَ التمدُّح به [لا] لمجرد[٣] نفي النوم، بل لِما يلزم هذا النفي[٤] في حق الله تعالى من العلم بالمعلومات.

والدليل عليه: أنا قبل أن نعلم كونَ الباريء تعالى عالماً[٥] بالأشياء لا نعقلُ من نفي النومِ عن ذاته ثبوتَ مدحٍ له؛ فإن الجِمال قد تحقَّقُ فيها نفيُ النوم مع أنه لا مدح لها بذلك؛ لِما أنها لم تكن عالمة.

وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، ونفي الصاحبة والولد كلُّ ذلك إنما كان مدحاً؛ لأن ذلك نفيُ[٦] الصفات المحدَثات، ونفي صفات الحدوث[٧] إنما كان مدحاً؛ لأنها تفيدُ[٨] في حقّ الله تعالى كونَهُ مُستحقّاً لوجوده وصفاته الذاتية والمعنوية من نفسِ ذاتِهِ، ولو لم يُفهَمْ من نفي صفات الحدوث هذا المعنى لم يكن شيء

---

(١) في (ب) و(ج): «بلى».

(٢) في (ب) و(ج): «يلزم حصول».

(٣) في (ب): «التمدح لا بمجرد»، وفي (ج): «وقع به التمدح لا بمجرد»، وفي (أ): «ما لمجرد»، وصححناها كما ترى.

(٤) في (ب) و(ج): «يلزم نفي النوم».

(٥) في (ج): «نعلم أن الباري تعالى عالـم».

(٦) في (ج): «لأنه نفي».

(٧) في (ب) و(ج): «صفات المحدثات».

(٨) في (ب): «لأنه تفيد»، وفي (ج): «لأنه يفيد».

من ذلك مدحاً، ألا ترى أنا نضيفُ المحالات بنفي صفات الحدوث[١] عنها مع أنها لا تعقلُ مدحاً بسبب ذلك، لأجل أنه لم يتحقَّق فيها ما ذكرناهُ من المعنى الثبوتي.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يجوز أن يكون المدح واقعاً بنفي الرؤية من حيث إنه هذا النفيُ، بل لا بدّ وأن يكون واقعاً لمعنىً ثبوتيٍّ يلزم هذا النفيَ في حقِّ الله تعالى، وذلك الأمرُ الثبوتي غير مذكور؛ فلا بدَّ من إضماره! فنحن نجعلُ ذلك المضمَرَ اقتدارَهُ على منعِنا من إدراكه، وحينئذٍ تصيرُ الآيةُ حجةً لنا عليهم.

وعلى هذا الوجه الذي لخّصناهُ سقطتِ التطويلاتُ التي ذكروها.

لا يقال: منعُنا من رؤية الله تعالى محالٌ؛ لأن الحاسّة سليمةٌ، فلو كان الله[٢] مرئياً[٣] لوجب أن نراه أبداً؛ لأنا نقول: الاعتراض على هذه الشبهة قد مرّ غير مرّة فلا نُعيده.

وأيضاً فإذا كان التمسُّكُ بالآية[٤] لا يتمُّ إلا عند الاستعانة بهذه الحُجّة التي لو صحّت كانت كافيةً في المقصود؛ كان التطويلُ الذي ذكرو في التمسُّك بالآية حشواً.

وإذا تلخّصَ ذلك فلنرجعْ إلى الاعتراض على الوجوه التي ذكروها.

قوله: إنه ذكر ذلك في أثناء المدائح، وكل ما كان[٥] كذلك فهو مدحٌ.

قلنا: كلُّ ما كان مذكوراً في أثناء المدائح يجب أن يكون مدحاً بالمطابقة أو بالالتزام[٦].

---

(١) من قوله: «هذا المعنى لم يكن شيء» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «لكنا نراه و».

(٤) كذا في (ج): «بالآية»، وفيهما: «بالآن».

(٥) في (ب) و(ج): «المدائح وما كان».

(٦) في (ج): «أو الالتزام»، زيد هنا في (أ): «ع م».

بيانه: ما قدّمنا أنّ الوصفَ وإن لم يكُن لذاته صفة مدحٍ، ولكنه متى كان دليلاً على صفة مدح[١] حسُنَ ذِكرُهُ في أثناء المدائح.

وعليه يخرج المثال[٢] الذي ذكروه من قولهم: «فلان عالم فاضل يجلس في الدار شجاع»؛ لأن[٣] الجلوس في الدار لا يدُلُّ على صفة المدح لا بالمطابقة ولا بالالتزام؛ فلا جرم أنه[٤] لم يحسُن.

وأما قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ فلما[٥] كان دليلًا من بعض الوجوه على ما ذكرنا حَسُن[٦].

قوله: الأمة كلها تأوّلت الآية على وجوه المدح.

قلنا: هذا ممنوع؛ فإن منهم من زعم أنه ما قصَدَ بها إلا الأخبار عن أنه لا يراه أحد قبل الآخرة، ومنهم من يقول: المراد بالآية: أن الأبصار لا تدركه إلا المبصرون؛ فسقط دعوى الإجماع، ولئن سلّمنا ذلك لكنا نحمله على التمدُّح بالالتزام على ما مرّ.

قوله: المسلمون يقولون في معرض المدح لله تعالى: «يا من يَرى ولا يُرى»، وقد أخذوا ذلك من[٧] هذه الآية.

قلنا: لا نُسلّمُ حصولَ الإجماع على أن المدح بذلك[٨] أُخذ من هذه الآية:

فإن من المسلمين من قال: ليس الإدراك هو الرؤية.

---

(١) في (ب) و(ج): «المدح».

(٢) في (ب) و(ج): «تخريج المثال».

(٣) في (ب) و(ج): «فلان شجاع يجلس في الدار ودع لأن».

(٤) قوله: «أنه» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لـمّا».

(٦) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٧) كذا في (ج): «من»، وفيهما: «عن».

(٨) زاد في (ج) هنا: «إنما».

ومنهم من حمل ذلك على أن المبصرين لا يحيطون بالله[١] من جهة الرؤية.

ومنهم من حَمل ذلك على أن[٢] العقول لا تدرك كُنهَه؛ فبطل هذا الإجماع.

ثم إن سلّمنا[٣] أنه تعالى تمدّح بنفي[٤] إدراك البصر له ولكن لا نُسلِّمُ أن إدراك البصر هو الرؤية على ما مضى، وبالله التوفيق[٥].

والجواب عما تمسكوا به ثانياً من أن قوله تعالى[٦]: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يفيد النفي على التأبيد، فهو ممنوعٌ، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٥] مع أنهم يتمنون الموت[٧] في الآخرة.

وأيضاً: فلأن الرجل قد يقول: لغيره: «إن فلاناً لن يزول عنه غضبُه وسوءُ أخلاقه»، ويريد به التأبيدَ حالَ حياته.

ونحن نقول: بالتأبيد[٨] على هذا الوجه.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾[٩] [الشورى: ٥١] أن نقول: إن كلامَه للرُّسل وحيٌ؛ أما لا يلزم أن يكون كلُّ وحيٍ كلاماً للرسل، فلّعله يكلم أهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحياً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) من قوله: «المبصرين لا يحيطون بالله» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٤) في (ج): «تمدح له تعالى بنفي».

(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «مع أنهم يتمنونه».

(٨) في (ب) و(ج): «التأبيد».

(٩) قوله: «من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾» زيادة من (ب) و(ج).

فثبت أنّ كلامَه معهم حالَ ما يرونه غيرُ خارجٍ عن هذه الأقسام.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أن نقول: إن سؤالَ الشيء المحال لا يسمى عتُوّاً واستكباراً فإنّ[١] من سأل عن غيره عن الجمع بين السواد والبياض[٢] لا يقال: إنه عتا[٣] واستكبر!

بل العُتُـوُّ والاستكبار هو أن يضع الإنسانُ نفسَه منزلة عظيمة، ورؤية الله تعالى في الدنيا منزلةٌ من أعظم[٤] المنازل، فلما وضعوا أنفُسَهم محلَّ من يستحقُّ ذلك ـ لا جرمَ ـ وصفَهُم اللهُ تعالى بالعتُوِّ والاستكبار.

فهذا الذي قلناه[٥] مُحتمل، والخصمُ هو المطالَبُ بإقامة الدلالة القاطعة على أنه لا يُمكن وصفُهم بالعتوّ والاستكبار إلا إذا كانت الرؤيةُ ممتنعةً.

فهذا ما عندي من الكلام الملخّص في هذه المسألة وبالله التوفيق[٦].

المسألة الثانية: في أن المؤمنين يرونَ اللهَ تعالى يومَ القيامة

والمعتمد فيه مسلكان:

الأول: أنّ الأمة في هذه المسألة على قولين:

منهم من زعم أنه يصحُّ أن يُرى والمؤمنين[٧] يرونه يوم القيامة.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ب) و(ج): «عن غيره الجمع بين الضدين».

(٣) في (ج): «إنه عناد».

(٤) في (ب) و(ج): «منزلة عظيمة هي أعظم».

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «والمؤمنون».

ومنهم من زعم أن المؤمنين[١] لا يرونه مع أنه لا يصحُّ أن يُرى.

وقد ثبت بالدليل أنه يصحُّ رؤيته فلو قلنا: مع ذلك إن المؤمنين لا يرونه لكان ذلك قولاً ثالثاً مخالفاً[٢] للإجماع، وإنه باطل.

المسلك الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾:

ووجه الاستدلال: أنّ «النظر» ـ وإن جاء في اللغة[٣] لِمعانٍ[٤] عدّةٍ ـ إلا أن الأمة مجتمعة على أن المراد في هذه الآية أحد أمور ثلاثة:

إما الرؤية، أو الانتظار، أو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيِّ؛ التماساً لرؤيته[٥].

فإذا أبطَلنا القسمَين الأخيرَين ثبت أنّ المرادَ به: الرؤية.

وإنما قلنا: إن الأمة مجمعة على أن المراد بالنظر هاهنا أحد هذه[٦] الأمور الثلاثة؛ لأن كلَّ من أثبت الرؤية حمل النظر هاهنا عليها.

ومن نفاها فتارةً يحملون[٧] النظر على تقليب الحدقة نحو المرئيّ، ويقولون[٨]: لَمّا استحال ذلك في حقّ الله تعالى وجبَ إضمارُ ما يصحُ ذلك فيه، فيكون المراد: إلى ثواب ربها[٩] ناظرة.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنهم».
(٢) في (ب) و(ج): «ثالثاً خارقاً».
(٣) قوله: «في اللغة» سقط من (ب).
(٤) في (ج): «النظر في اللغة وإن جاء لمعان».
(٥) في (ب) و(ج): «للرؤية».
(٦) قوله: «هذه» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «يحمل».
(٨) في (ب) و(ج): «ويقول».
(٩) في (ج): «ربه».

وتارة يحمل[١] النظر على الانتظار، وليس في الأمة أحدٌ قال[٢]: في هذه[٣] الآية قولاً وراء هذه الثلاثة.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن حمله على الانتظار لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن النظرَ المقرونَ بحرفٍ إلى المقرون بالوجه ما جاء في اللغة بمعنى الانتظار.

وأما ثانياً: فهو أن الانتظار إنما يكون للشيء المتجدِّد، وذلك في حقّ الله[٤] مُحالٌ.

وأما ثالثاً: فلأنّ الآيةَ خرجت مخرجَ الترغيب، والانتظار يتضمّنُ الغَمّ، وذلك لا يصلحُ لِأنْ[٥] يُرغَّبَ فيه.

وإنا قلنا: إنه لايمكن حمله على تقليب الحدقة؛ لأن ذلك يتضمّن كون المنظور إليه في الجهة، والمنظور إليه هنا هو الله تعالى[٦] مع أنه ليس في الجهة؛ فثبت بطلان هذين القسمين؛ فيلزم أن يكون المراد بالنظر في هذه الآية هو[٧] الرؤية، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نُسلّمُ أن المراد من النظر ليس هو الانتظار.

قوله: النظر المقرون بحرف «إلى» لا يكون للانتظار.

قلنا: لا نُسلّمُ أن «إلى» هنا حرفٌ، بل هو اسمٌ؛ لأحدِ أمرَين:

الأول: أنه يجيء واحد «الآلاء» اسماً للنعم.

---

(١) في (ب): «يحمل».

(٢) في (ج): «وليس أحد في الأمة قال».

(٣) قوله: «هذه» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «أن».

(٦) في (ب) و(ج): «المنظور إليه هو الله تعالى هاهنا».

(٧) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

ذكر[١] الأزهري[٢] في «تهذيبه» عن أبي العباس[٣]، عن ابن الأعرابي[٤]: أن «الآلاء» واحدها: «إلى»[٥]، و«ألى»، و«وَلَى»[٦].

وذكره ابن دريد في «الجمهرة»، وابن السّكّيت[٧] في «المقصور والممدود».

وقال الأعشى:

أبلـجُ لا يرهـب الهُـزال ولا يقطـعُ رحْمـاً ولا يَخـونُ إلَّا

وإذا كان كذلك كان معنى الآية ـ والله أعلم ـ: وجوهٌ يومئذٍ ناضرة، نعمةَ[٨] ربِّها منتظرة.

الثاني: أنه يجيء بمعنى «عند»:

---

(١) في (ب) و(ج): «ذكره».

(٢) هو العلامة أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري، كان رأساً في اللغة والفقه، من أشهر مصنفاته «تهذيب اللغة» و«علل القراءات» توفي سنة ٣٧٠هـ.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤ : ٣٣٥)، و«سير أعلام النبلاء» (١٦ : ٣١٥).

(٣) في (ب) و(ج): «عن ابن عباس».

(٤) هو إمام اللغة أبو عبدالله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي (١٥٠-٢٣١ هـ)، راوية نسّابة من أهل الكوفة، لم ير أحد في علم الشعر أغزر منه، وهو ربيب المفضّل بن محمد صاحب «المفضليات»، له تصانيف كثيرة منها «أسماء الخيل وفرسانها»، و«تفسير الأمثال».
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٠ : ٦٨٧)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٣: ٦٦).

(٥) في (ج): «إلًى».

(٦) في (ج): «وإلى».

(٧) هو الإمام النحوي اللغوي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق السكيت البغدادي، شيخ العربية، من مصنفاته «إصلاح المنطق»، و«معاني الشعر» وغيرها، ت ٢٤٤هـ.
ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٦ : ٣٩٧)، و«سير أعلام النبلاء» (١٢ : ١٦).

(٨) في (ب) و(ج): «نِعم».

ذكر[١] الأزهري في تهذيبه عن ابن السكيت أن «إلى» بمعنى «عند»، وأنشد قول أوس ابن حُجْر[٢]:

فهل لكُمُ فيها إليَّ فإنني ... طبيبٌ بما أعيا النطاسي حِذْيَما

وقال الراعي[٣]:

ثقالٌ إذا راد النساء خريدة[٤] ... صناعٌ[٥]، فقد سادت إليّ الغوانيا

فعلى هذا يكون معنى الآية ـ والله أعلم ـ: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ عندَ ربها.

ثم قوله بعد ذلك: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ معناه: منتظرة[٦].

لا يقال: هذان الاحتمالان باطلان لوجهين:

أما أولاً: فلأن ذلك ـ لو صحّ ـ لفُهِم من قول القائل: «نظرتُ إلى زيد» بمعنى: انتظرتُ نعمته، وانتظرت عند زيد حتى لو أن الله تعالى أمر بأن[٧] ننظر إلى زيدٍ لكنا نتردّد في أن المراد هو النظرُ إليه، أو انتظارُ نعمته، أو الانتظار عندَه!

---

(١) في (ج): «وهو أن تجيء بمعنى عند ذكره».

(٢) قوله: «ابن حُجْر» سقط من (ج).
وهو الشاعر الجاهلي أوس بن حُجْر بن عتاب، في نسبه اختلاف بعد أبيه حجر؛ أشعر شعراء مضر؛ عمّر طويلاً، ولم يدرك الإسلام، وهو زوج أمّ زهير بن أبي سلمى، ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٩٨).

(٣) هو الشاعر أبو جندل عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل النميري، كان من رجال العرب ووجوه قومه، سمي راعي الإبل لكثرة صنعته بها، ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلّام (٢: ٥٠٢)، و«المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء» لأبي القاسم الآمدي (١: ١٥٥).

(٤) قوله: «ثقال إذا راد النساء خريدة» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «متاع».

(٦) في (ب) و(ج): «عند ربها، وقوله: ﴿نَاضِرَةٌ﴾ أي: منتظرة».

(٧) في (ب) و(ج): «أن الله تعالى لو أمرنا أن».

ولما لم يكن كذلك علمنا أن صيغة «إلى» ليست مُحتمِلةً لهذين الأمرين، والحكيم إذا خاطَبَ قوماً بلُغةٍ وجب أن يُريد بها ما يسبق إلى أفهامهم، وإلا كان مُلغِزاً.

وأما ثانياً: فلأن «إلى» لو كان واحد «الآلاء» لكان ذلك بشارةَ بنعمةٍ واحدة، وهذا بأن يُذكَرَ للتنفير أَولى من أن يُذكَرَ للترغيب؛ لأنّـا نقول:

أما الأول فجوابه: أنه لا يلزم من عدم سبق المعنى من اللفظ إلى الفهم ألا يكون حقيقةً فيه.

ألا ترى أنه لا يُفهَم من قول القائل: «فلان ظن إذا لم أقدر عليه[١]» إلا التمكُّن! ومع ذلك؛ فإنه عبارةٌ عن التضييق في قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وأما الثاني فجوابه: أن النعمة الواحدة ـ وإن كانت لا تصلح أن يرغب فيها ـ لكن المراد بـ «إلى» هنا جنسَ النعمة، وذلك مما يصحُّ البشارة به، وهو مثل قولهم: «فلانٌ نعمةُ الله عليه عظيمةٌ وعلمُهُ كثير» يريدون بذلك: أنّ نِعَمَ الله عليه كثيرة، وعلومَهم كثيرة؛ فكذلك هنا.

ثم إن[٢] سلّمنا أنّ النظر في هذه الآية مقرون بحرف «إلى» لكن[٣] لا نُسلّمُ أن ذلك لا يجيء بمعنى الانتظار؛ لأنه حُكي[٤] عن الخليل[٥] أنه قال: «نظرتُ إلى فلان» بمعنى: انتظرته.

---

(١) في (ب) و(ج): «القائل ظن أن لن نقدر عليه».
(٢) في (ب) و(ج): «هنا ولئن».
(٣) في (ب) و(ج): «ولكن».
(٤) في (ب) و(ج): «الانتظار إذ يحكى».
(٥) هو إمام اللغة الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدي الفراهيدي(١٠٠-١٧٠هـ)، كان رأساً في لسان العرب، ديناً، ورعاً، متواضعاً، كبير الشأن، وهو صاحب العربية، ومنشئ علم العروض.
ترجمته في: «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي (١: ٣٧٦)، و«سير أعلام النبلاء» (٧: ٤٢٩)

ورُوي عن ابن عباس[١] أنه قال: إن العرب يقولون: «إنما أنظر إلى الله تعالى[٢] ثم إلى فلان».

وقال[٣] الكميت[٤]:

وشُعثٍ ينظُرونَ إلى بلالٍ كما نظرَ الظماءُ إلى الغمام[٥]

ومعلومٌ أن الظِّمآء ينتظرون حَيَا الغمام، فعلمنا أنّ نظر الشُّعث إلى بلال هو بمعنى الانتظار! لكنّه[٦] شبّه نظَرهم إلى بلال بنظَرِهم إلى حيا الغمام.

وقال آخر:

وإذا نظرتُ إليك من فلَكٍ والبحرُ دونَكَ ـ زِدتَني[٧] نِعَمًا

وإنما يوصف الإنسانُ بأنه يجود بالنِّعم إذا تُوُقِّع ذلك منه إذا رؤي[٨].

وقال جميل[٩]:

إني إليكَ لِما وعدتَ لناظرٌ نظَرَ الفقيرِ إلى الغنيِّ المُوسِرِ

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهما» ورمز لها بـ«رض».

(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «قال».

(٤) هو الشاعر أبو المستهل الأسدي الكميت بن زيد بن الأخنس، شاعر إسلامي عاش في الدولة الأموية، وكان معروفاً بالتشيع. روى عن الفرزدق وأبي جعفر الباقر، وروى عنه والبة بن الحباب غيره. ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (٢: ٥٥٦)، و«الوافي بالوفيات» للصفدي (٢٤: ٢٧٦).

(٥) في (ج): «حيا الغمام».

(٦) في (ج): «لأنه».

(٧) في (ج): «جدتني».

(٨) في (ب): «رأى»، وفي (ج): «منه لا إذا رأى».

(٩) هو أبو عمرو جميل بن عبد الله بن معمر العذري القضاعي، شاعر بليغ أحد متيمي العرب افتتن ببثينة =

والفقير إنما ينتظر نائل[١] الموسر.

وقال آخر[٢]:

كلُّ الخلائق ينظرونَ سجالَهُ نظَرَ الحجيجِ إلى طلوعِ هلالِ

ومعلومٌ أنّ الحجيجَ ينتظرون طلوعَ الهلال فالسحاب[٣] لا بدّ وأن ينتظر أيضاً

لا يقال: لا نزاع في أن[٤] النظر المقرون بـ «إلى» قد يجيء بمعنى الانتظار.

ولكنا نقول: النظرُ المقرونُ بإلى[٥] المقرون بالوجه لا يكون بمعنى الانتظار؛ لأنا نقول: هذا أيضا ممنوع؛ لقول حسان:

وجوهٌ ناظراتٌ يومَ بدرٍ إلى الرحمنِ تنتظرُ[٦] الخلاصا

وقال آخر[٧]:

ويومٍ بذي قارٍ رأيتُ وجوهُهُمْ إلى الموتِ من وقْعِ السيوفِ نواظراً

والمراد به: الانتظار؛ لأن الموتَ لا خلافَ في أنه لا يُرى في العادة.

= من فتيات قومه، فتناقل الناس أخبارهما. شعره أقلّ ما فيه المدح، وأكثره في النسيب والغزل والفخر. ويحكى عنه: تصون، ودين، وعفة.

يقال: مات سنة اثنتين وثمانين. وقيل: بل عاش حتى وفد على عمر بن عبد العزيز.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (٤: ١٨١)، و«الوافي بالوفيات» (١١: ١٤١).

(١) في (ب) و(ج): «ينتظرنا بل».

(٢) قوله: «آخر» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «طلوع الهلال والسجال».

(٤) في (ج): «لا نزاع بأن».

(٥) كذا في (ج): «بإلى»، وفيهما: «إلى».

(٦) كذا في (ج): «تنتظر»، وفيهما: «ينتظرُ».

(٧) في (ج): «الآخر».

وقال البُعيث[1]:

وجوهٌ بها ليلُ الحجاز على النوى إلى ملـك زان المغـارب ناظـرَهْ

فثبت بهذه الأشعار أن النظر المقرون بـ«إلى» وبـ«الوجه» قد يجيء بمعنى الانتظار.

قوله ثانيـاً: إن[2] النظر مُسندٌ[3] إلى الله تعالى، والانتظار لا يمكن إسناده[4] إليه تعالى[5].

قلنا: لا نُسلّمُ أن النظر معدّىً إلى شيء وأما صيغة «إلى» فهي واحدةُ «الآلاء» أو بمعنى «عند» على ما مرّ بيانُه.

ثم إن[6] سلّمنا ذلك، ولكن لـمَ لا يجوز أن يُضمَرَ فيه الثواب حتى يكون النظر معدّىً إليه؟ وهذا ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ لكنه يجبُ المصيرُ إليه لوجهين:

الأول: أن الله تعالى قابَلَ بين[7] أول الآية وبين آخِرها بجعْلِ[8] كلِّ واحدٍ منهما مقابلاً للآخَر، فلو كان المرادُ بأول[9] الآية الرؤية؛ لنفاها في آخرها، ولقال: «وجوهٌ

---

(١) في (ج): «البغيث».

والبعيث: هو خداش بن بشر بن خالد أبو يزيد وأبو مالك التميمي ثم المجاشعي المعروف بالبعيث، أحد الشعراء المجيدين، بصري قدم الشام، وكان خطيباً شاعراً وكان يهاجي جريراً، توفي بالبصرة ١٣٤هـ.

ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلّام (٢: ٥٣٣)، و«الوافي بالوفيات» (١٣: ١٨٠).

(٢) قوله: «إن» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «مستند».

(٤) في (ب) و(ج): «استناده».

(٥) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بيانه ولئن».

(٧) في (ج): «قابل من».

(٨) في (ج): «فجعل».

(٩) في (ب) و(ج): «المراد في أول».

يومئذٍ باسرة غير ناظرة إلى ربِّها»؛ ليتشاكَلَ القِسمان! فلما لم يقُل كذلك[١] بل قال: ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٥] ـ فأوجب للكفّار خوفَ العقاب دون المنع من الرؤية ـ وجب أن يكون الذي أوجبَهُ للمؤمنين هو انتظارُ الثواب؛ ليتشاكل القسمان.

لا يقال: حملُهُ على الرؤية يفيد التقابل أيضاً؛ لأن الرائيَ لربِّه مسرورٌ والعالِـمُ بنزول الفاقرة حزينٌ[٢] مغموم، فقد تقابلا؛ لأنا نقول: إنكم ـ على هذا التأويل ـ تحتاجون إلى إضمار الخبر في كلّ واحدٍ من القِسمين:

أما في الجملة الأولى: فهو أن الناظر إلى ربه مسرور.

وفي الثانية: أنّ الظانّ لنزول الفاقرة مغمومٌ، ونحن إذا حملناه على الانتظار لم نحتَجْ[٣] إلى الإضمار إلا في الجملة الأولى هكذا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ منتظرةٌ ثواب ربها، ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤] أي: كالحة وهي في مقابلة الناضرة، ﴿تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ أي: خائفة منتظرةٌ لنزول العقاب، وهي في مقابلةٌ قولَه: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

ولا شكَّ أن حمَلَ الكلامِ على ما يقلُّ فيه الإضمارُ أَولى.

والثاني: أن كثيراً من الصحابة والتابعين[٤] فسرّوا الآية بذلك:

روي[٥] عن علي رضي الله عنه[٦]: ينظرون إليه في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا[٧]؛ ينتظرون ما يأتيهم من نعمة[٨] وإحسان.

---

(١) في (ج): «ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «محزون».

(٣) في (ب) و(ج): «يحتج».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٥) قوله: «روي» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «رض».

(٧) زاد في (ج) هنا: «أي».

(٨) في (ب) و(ج): «نعم».

وعن سعيد بن جبير: أن نافعاً الأزرق[١] سأل ابن عباس[٢] عنهما[٣]؟ فقال: أهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته، لا تدركه الأبصار.

وعنه أيضاً، وعن مجاهد[٤]: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ[٥] * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها.

وعن جرير بن منصور قال: قلت لمجاهد: أرأيت[٦] قول الله سبحانه[٧]: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؛ فإن ناساً يزعمون أنها تنظُر إلى ربّها! قال: إنه لا يراه أحدٌ! ولكن ﴿نَّاضِرَةٌ﴾: من الفرح والسرور، و﴿نَاظِرَةٌ﴾: تنتظر ثواب ربِّها.

وعن ابن المسيب[٨]: تنتظر الثوابَ من ربها ولا يرى اللهَ أحدٌ.

وعن أبي صالح: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[٩]﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها.

---

(١) هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي البكري، من رؤوس الخوارج، كان أمير قومه وفقيههم، خرج في أواخر دولة يزيد بن معاوية، وصحب في أول أمره عبد الله بن عباس، وكان يعترض الناس بما يحير العقل في الناس حتى النساء والصبيان توفي سنة ٦٥هـ.
ترجمته في: «لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ١٤٤).

(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٣) في (ج): «عنها».

(٤) هو شيخ القراء والمفسرين، أبو الحجاج، مجاهد بن جبر، المكي، روى عن ابن عباس، وعنه أخذ القرآن والتفسير والفقه، وروى عن غيره من الصحابة أيضاً، ت١٠٤هـ.

(٥) قوله: ﴿نَّاضِرَةٌ﴾ زيادة من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إلى».

(٧) في (ب) و(ج): «الله تعالى».

(٨) هوالإمام العلم سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو أبو محمد القرشي المخزومي، عالم أهل المدينةو سيد التابعين في زمانه، توفي سنة ٩١هـ.

(٩) قوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ زيادة من (ب) و(ج).

فثبت أنّ المفسِّرين فسَّروا الآيةَ بذلك ولم يُنكَرْ عليهم غيرُهم، فجرى ذلك مجرى الإجماع.

قوله[١]: إن الانتظار يكون مع الغمّ.

قلنا: انتظار الثوابِ المقطوعِ بوصوله عن قريب لا يقتضي الغمّ؛ لأن المنتظِرِ إنما يكون في الغمّ إذا اشتدّت حاجتُه إلى ذلك المنتظَر، أو لا يكون واثقاً بوصوله إليه.

وأما[٢] من لم يكن كذلك؛ فإنه لا يكون مغموماً؛ فإن مَن بات ليلتَه على ثقةٍ من وصول الخِلَعِ إليه من الملك[٣] غداً؛ فإنه لا يكون في الغمّ بل في السرور.

وقد قيل: إنّ بعضَ الأسخياء كان يَعِدُ ثم ينجز بعده، ويقول: إنما أفعل ذلك حتى أجمعَ بين لذّة التوقُّع ولذّة العطاء.

وإن[٤] سلَّمنا[٥] أنه يلزم الغمَّ، ولكن مطلقاً، أو[٦] في الدنيا؟.

بيانه[٧]: أن حصول الغمّ عند الانتظار مِن فعلِ الله تعالى، فيجوزُ أن لا يفعلَهُ في الآخرة؛ لأنها دارُ خوارق العادات.

وإن[٨] سلّمنا أنه يلزم الغمُّ مُطلَقاً ولكن لم لا يجوز ذلك؟

وبيانه[٩] من وجهين:

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ثالثاً».

(٢) في (ب) و(ج): «فأما».

(٣) في (ج): «عند الملك».

(٤) في (ج): «وبين لذة العطاء ولئن».

(٥) في (ب): «التوقع وبيت لذة العطاء، ولئن سلمنا».

(٦) في (ب) و(ج): «أم».

(٧) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٩) في (ب) و(ج): «بيانه».

الأول: أن رؤية الله تعالى غير دائمةٍ وإلّا لتنغَّصَ[١] الأكلُ والشربُ والوقاع على الرائين[٢]؛ لأن رؤية العظماء تُشوِّشُ هذه[٣] الأمور.

وإذا[٤] كانت الرؤيةُ غير دائمة، وهي عندَكم من أعظم اللّذّات فعند فواتها لا بدّ وأن يكون الإنسانُ مشتاقاً إليها منتظراً لحصولها، وإذا جاز ذلك جاز انتظارُ الثواب أيضاً.

الثاني: أنّ للمؤمنين أحوالاً مختلفة في الموقف، فتارة يكونون خائفين لمشاهدتهم الأهوالَ وخوفِهم المناقشة، وإذا جاز ذلك جاز أن يكونوا[٥] في غمّ الانتظار.

لا يُقال: الآية خرجت مخرجَ البشارة للمؤمنين، ولا يجوز أن يُبشَّرَ الإنسانُ بما فيه غمٌّ؛ لأنا نقول:

أما أولاً: فلا يُمكنكم أن تستقبحوا ذلك من الله تعالى[٦]؛ لأن عندكم أنه لا يُقبح منه تعالى شيء.

وأما ثانياً: فكيف لا تكون البشارةُ للمؤمنين بنضارة وجوهِهم وانتظارهم لثوابٍ يثقون[٧] بهجومه عليهم عن قربٍ في حالٍ تكون وجوهُ أعدائهم كالحةً ونفوسُهم منتظرةً[٨] لقُرب العقاب أمراً مرغوباً فيه.

---

(١) في (ج): «لتبغض».
(٢) في (ج): «على الناس».
(٣) في (ب) و(ج): «يشوش من هذه».
(٤) في (ج): «إذا».
(٥) في (ج): «أن يكون».
(٦) في (ب) و(ج): «أن تستقبحوا من الله تعالى شيئاً».
(٧) في (ب) و(ج): «لثواب يتيقّنون».
(٨) في (ب) و(ج): «ونفوسُهم متيقنة».

ومثاله: أن الإنسان إذا قيل له: إنك تجتمع مع عدوِّك على باب[١] الخليفة[٢] فيسمعُ عدوُّك من وعيد الخليفة ما ينتظر عقابَه ساعةً بعد ساعة، وأنت تسمع ما ينتظر[٣] بحُسن نية الخليفة فيك[٤] وتتوقّع وصولَ إنعامه إليك! فهذا المعنى لا شكّ[٥] أنه صالحٌ لِأنْ يُبشَّرَ[٦] الإنسانُ به. فكذلك هنا.

ثم إن سلّمنا[٧] أن النظر في هذه[٨] الآية ليس بمعنى الانتظار، فلم لا يجوز أن يكون بمعنى تقليب الحدقة؟

قوله: هذا إنما يُعقَلُ إذا كان المنظور إليه في الجنة، والمنظور إليه هاهنا هو الله تعالى، وهو ليس في الجنة.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون المعنى: إلى ثواب ربِّها ناظرة؟ لأن الصحابة والتابعين[٩] فسّروا الآية بذلك:

روي عن علي رضي الله عنه[١٠] أنه قال: إلى ثواب ربها ناظرة.

وعن النخعي أنه قال: حدثنا من سمع علياً رضي الله عنه[١١] أنه قال: في قوله

---

(١) في (ب): «أنك تجمع على باب».

(٢) زاد في (ب) هنا: «مع عدوك»، وفي (ج): «إنك تجمع على باب الخليفة مع عدوك».

(٣) في (ب) و(ج): «ما تتيقن».

(٤) قوله: «فيك» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «في».

(٦) في (ب): «مبشر»، وفي (ج): «لأنه مبشر».

(٧) في (ج): «فكذلك ههنا لئن سلمنا».

(٨) في (ج): «هذا».

(٩) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(١٠) في (ج): «رض».

(١١) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رض».

تعالى[١]: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: إذا جاوز المؤمنون الصراطَ فُتحت لهم أبوابُ الجنة، فينظرون إلى ما أعدّ لهم[٢] من الثواب والكرامة، وما يُعطَون من النعيم[٣].

وعن حفص بن زيد الثقفي قال: سمعت مجاهداً وقتادة يحدثان عن ابن عباس[٤] في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال[٥]: إلى ثواب ربها ناظرة.

وهو قول مجاهد وقتادة.

وعن سعيد بن مسلم قال: سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: ما يقول: أهل العراق؟ قلت: يزعمون أنهم يرون الله سبحانه[٦]! فقال[٧]: كذبوا! أليس الله تعالى[٨] يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ[٩]﴾ [الأنعام: ١٠٣]؟ قلتُ: فما قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾؟ قال: إلى ثواب ربها ناظرة.

وهذه الروايات حكاها أبو الحسين في «التصفح».

ثم إن[١٠] الذين يحملون الآيةَ على هذا التأويل تارةً يقولون: حذف المضاف وأقيم[١١] المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وهو ـ

(١) قوله: «في قوله تعالى» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الله».

(٣) في (ب) و(ج): «من النعم».

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) قوله: «قال» سقط من (ج).

(٦) قوله: «سبحانه» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «قال».

(٨) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) قوله: «وهو يدرك الأبصار» سقط من (ج).

(١٠) قوله: «إن» سقط من (ب) و(ج).

(١١) في (ب) و(ج): «وأقام».

وإن كان على خلاف الأصل ـ لكن يجب المصيرُ إليه لقيام الدلالة عليه.

وتارةً يقولون: إن «إلى» واحد «الآلاء»، فلا يُحتاج فيه إلى الإضمار.

ثم إن[١] سلّمنا أن الآيةَ تقتضي كونَ المنظور إليه هو الله تعالى! فلم قلتُم[٢]: إنه تعالى ليس في الجهة؟

ولا شك أن هذا هو الحق ولكن من قال: بالرؤية لا يُمكنه نفيُ الجهة عن الله تعالى؛ لأن الدلالة على نفي الجهة ليست إلا على أنه تعالى[٣] ليس شاغلًا لشيءٍ من الجهات.

ثم كما أن[٤] المعقولَ من الاختصاص بالجهة شغلُها، فكذلك المعقولُ من رؤية[٥] الأمر الذي لا يحصل إلا مع المقابلة؛ فإن جاز لكم إثباتُ رؤيةٍ منزَّهة عنها، بل ما يلتزمونه[٦] من تجويز لمسِ العلوم والقُدَر وذوقِها وشمّ الأصوات وسمع الحرارة والبرودة.

بل إدراك الله تعالى[٧] هذه[٨] الإدراكات ـ وإن كان ذلك خارجاً عن العقل أيضاً ـ إثبات[٩] الحصول في الجهة لا على معنى الشغل، بل على وجه يكون منها عن[١٠] الشغل.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ب) و(ج): «ولكن لم قلتم».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فكما أن».
(٥) في (ج): «الرؤية».
(٦) في (ج): «تلزمونه».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٨) في (ج): «بهذه».
(٩) في (ب) و(ج): «عن العقل جاز أيضاً أن يكون إثبات».
(١٠) في (ج): «يكون منزهًا عن».

وحينئذ لا تكون الحُجّةُ الدالّة على نفي حصول الله تعالى في الجهة ـ بمعنى كونه شاغلاً لها[١] ـ دالّةً[٢] على نفي اختصاصه بالجهة من كلّ الوجوه.

وعلى هذا التقدير: لا يُمكنُكم القطعُ بأنه ليس المرادُ من النظر في هذه الآية تقليبَ الحدقة.

ثم إن[٣] سلمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على كون النظر هنا[٤] للرؤية، ولكن هنا[٥] ما يمنع من ذلك، وهو أربعةَ عشرَ وجهاً:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨] أثبت النظرَ حالَ عدمِ الإبصار، والمنفيُّ غيرُ المثبَت؛ فالنظر غير الإبصار.

الثاني: لو كان النظرُ هو الرؤيةَ؛ لوجب أن يُقال: «رأيت إليه»، كما يُقال: «نظرت إليه»، ولمّا لم يصحّ ذلك ثبتَ التبايُن.

الثالثُ: يُقال: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، فثبت النظر مع نفي الرؤية[٦].

الرابع: أنّا نرى كون الجماعة ناظرةً إلى الهلال، ولا نرى رؤيتهم له، والمرئيُّ ليس ما ليس بمرئيٍّ.

الخامس: يقولون: «ما زلتُ أنظرُ إلى زيد حتى رأيتُه»، وغايةُ الشيء غيرُه.

السادس: يقولون: «نظرتُ إلى زيد فلم أرَ وجهه»، ويقول الرجل لغيره: «انظرْ

---

(١) في (ب) و(ج): «شاغلًا له».

(٢) في (ج): «دلالة».

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) في (ب) و(ج): «فلم أره أثبت النظر مع عدم الرؤية».

إلى زيد حتى ترى وجهه»، ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لنزل هذا الكلام منزلة ما يُقال: «رأيتُ زيداً فلم أرَ وجهَه»، أو «أبصِرْ زيداً حتى تبصِرَ[١] وجهه».

السابع: أن قولنا: «ما زلت أنظر إلى فلان حتى رأيتُ وجهه» لا يخلو إما أن يكون المراد من النظر فيه: الرؤية، أو غيرها.

والأول باطلٌ؛ لأن الذي جعله وسيلةً إلى رؤية وجهه: إما أن يكون هو رؤيته مع رؤية وجهه، أو لا مع رؤية وجهة.

والأول باطل؛ لأنه يلزم كونَ[٢] الشيء وسيلةً إلى نفسه.

والثاني باطل؛ وإلا لزم أن تكون رؤية شيء[٣] وسيلةً[٤] إلى رؤية شيء آخرَ؛ فثبت أن المراد من النظر غير الرؤية.

الثامن: أن قولهم: «نظرت إلى زيد» يفيد أن نظره انتهى إليه؛ لأن حرف «إلى» لانتهاء الغاية، فجرى مجرى قولهم: «أشرت إليه» و«أومأت إليه»، وذلك يفيد الحركة إلى الشيء على وجهٍ ينتهي إليه دون غيره؛ فكان النظرُ عبارةً عن تحريك[٥] إلى مقابلة المرئي.

التاسع: أن الله تعالى يُوصَف بأنه «راءٍ» أو «يَرى»، ولا يُقال: «إنه ناظر» و«ينظر»[٦].

العاشر: أنهم يقسمون النظر إلى أقسام كثيرة، فيقولون:

(١) في (ب) و(ج): «أبصر».
(٢) في (ب) و(ج): «يلزم أن يكون»، وزاد في (ج): «رؤية».
(٣) في (ب): «وإلا لزم أن يكون الشيء وسيلة».
(٤) في (ج): «وإلا لزم أن يكون الشيء وسيلة».
(٥) زاد في (ج) هنا: «العين».
(٦) في (ب) و(ج): «ناظر أو ينظر».

«ينظر[١] فلان إليّ نظرَ راضٍ»، أو«نظر غضبانَ»، أو «نظر متحيِّر»؛ قال الشاعر ـ وهو النابغة الذبياني[٢] ـ:

نظَـرَت [إليَّ] لحاجـةٍ لم تقضِهـا[٣] نظـرَ العليـل[٤] إلى وُجـوهِ العُـوَّدِ

وقال[٥]:

نظرَ التيوس إلى شعار[٦] الجازرِ

ومعلومٌ أن رؤية هؤلاء واحدة؛ لأنهم يرون الشيءَ على ما هو عليه، ويستحيلُ وقوعُ التفاوُت في نفس الرؤية، بل المراد من قولهم: «نظر إليّ نظرَ غضبانَ» وصفُ عينيه بما يكون عليه عين الغضبان من الانحراف[٧] والازوِرار.

ولا يُعارَض ذلك بقولهم: «فلان يراني بِعَين الرضا» و«بعين الغضب» و«بعين الذل»؛ لأنهم ما قسموها، وإنما أضافوها تارةً إلى عين الراضي، وتارةً إلى عين الغضبان.

الحادي عشر: أنهم يصفون النظر بما لا يمكن أن تُوصَفَ به الرؤية، فلا بدّ من التباين.

---

(١) في (ب) و(ج): «نظر».

(٢) هو الشاعر الجاهلي أبو أمامة زياد بن معاوية بن ضباب الذبيانيّ الغطفانيّ المضري، من الطبقة الأولى. ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٥٦).

(٣) من قوله: «الشاعر ـ وهو النابغة» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج) وليس فيه «إلى».

(٤) في (ب) و(ج): «نظر المريض».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «آخر».

(٦) في (ب) و(ج): «شفار».

(٧) في (ج): «الانجراف».

فمنها: أنه يوصف بكونه «شزراً» قال: الشاعر[١]:

ولا جنَّ بالبغضاء والنظَر الشَّزْرِ

ومعلومٌ أن الشزر: كيفيةٌ في وضعِ العين ونصبِها وتحريكِها.

ومنها: أنهم يصفونه بالشدة والصلابة أنشد ابن[٢] قتيبة[٣]:

يتقارَضـون[٤] إذا التقَـوا في موطنٍ نـظـراً يـزيـلُ مـواقـعَ الأقـدامَ

وقال ابن قتيبة: يكاد يُزيلها من شدته وصلابته؛ لأنه لا يُقال: يكاد هذا النظرُ يزيل مواقع الأقدام إلا لشدته[٥].

والمعنيّ بتلك الشدة: الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها؛ فعلمنا أنّ النظرَ هو التقليبُ لا الرؤية.

الثاني عشر: ما أنشده[٦] بعضهم:

وقفتُ كأني من وراء زجاجةٍ إلى الدار مِن فرطِ الصبابةِ أنظرُ
فعينايَ طوراً تغرَقان من البُكى فأغشى، وطوراً تحسِرانِ فأُبصرُ

جعل نفسَه ناظراً في حالتَي كونِه مبصراً[٧] وغيرَ مبصر.

---

(١) قوله: «الشاعر» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «ابن» سقط من (ب) و(ج).

(٣) هو العلامة اللغوي، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري الكاتب، من مصنفاته: «غريب الحديث»، و«مشكل الحديث»، (ت٢٧٦هـ).
ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١١: ٤١١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٣: ٢٩٦).

(٤) في (ج): «يتعارضون».

(٥) في (ب) و(ج): «إلا لشدة ذلك».

(٦) في (ج): «ما أنشد».

(٧) قوله: «مبصر» زيادة من (ب) و(ج).

الثالث عشر: ما أنشده أبو علي الفارسي[١]:

فيا ميّ هل يجزي بكائي[٢] بمثلِهِ وإني ... مراراً وأنفاسي عليكِ الزوافرُ
متى أُشرِفْ من الجانبِ[٣] الذي[٤] ... بهِ أنتِ مِن بين الجوانب ناظرُ

فطلب منها الجزاء على كونه ناظراً إليها، ولو كان النظر هو رؤيته؛ لَـمَا كان[٥] طلب الجزاء على منفعته ولذّته وحصول غرضه.

الرابع عشر: أنشد بعضهم:

إذا نظَرَ الواشونَ صدّت وأعرَضَت ... وإن غفلوا قالت: ألستَ على العهد؟

جعل قوله: «غفلوا» على مقابلة قوله: «نظر».

وإنما يغفل[٦] الإنسان عن أمر يلتذ به ويفعله، فعلمنا أنه أراد: أنهم أعرضوا عن إعمال حواسّهم.

فثبت بهذه الوجوه أن النظر ليس اسماً للرؤية، بل إما لتقليب الحدقة الصحيحة إلى سمْتِ المرئي التماساً لرؤيته، أو لمقابلة الحدقة الصحيحة للمرئي.

فإن النظر قد يفيد التقابل؛ يُقال: تناظر الجبلان: إذا تقابلا. ويُقال: دُور بني فلان متناظرة، أي: متقابلة.

---

(١) هو إمام النحو، الحسن بن أحمد، الفارسي الفسوي، صاحب التصانيف، منها «الحجة» في علل القراءات، و«الإيضاح»، وغيرها، (ت٣٧٧هـ).
ترجمته في: «إنباه الرواة» للقفطي (١: ٣٠٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦: ٣٧٩)

(٢) في (ب) و(ج): «هل يجزي بر كأني».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الذي».

(٤) قوله: «الذي» سقط من (ج).

(٥) في (ب): «رؤيته لكان قد»، وفي (ج): «النظر هو رؤيته لها لكان قد».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «يغفل»، وفي (أ): «يعقل».

وعلى التقديرين؛ فإن النظر لا يكون نفسَ الرؤية، بل مقدمة الرؤية[١]؛ كالإصغاء الذي هو مقدمة السمع.

لا يُقال: لم لا يجوز أن يكون اسمُ النظر مشتركاً بين الرؤية، وبين تقليب الحدقة، أو مقابلة الحدقة؟

لأنا نقول: هذا غير جائزٍ؛ لوجوه أربعة:

الأول: إنه لم يقل أحد من الأمة بكون هذه اللفظة مشتركة بين هذين المعنَـيَين؛ لأن المثبتين للرؤية حملوها على الرؤية، والمنكرون[٢] للرؤية حملوها على التقليب.

فالقول بكونها موضوعةً للرؤية والتقليب معاً خرقٌ للإجماع.

الثاني: أن الاشتراكَ على[٣] خلاف الأصل، فيكون تعليلُه على وفق الأصل.

الثالث: أنهم قالوا: «نظر فلان إليّ نظر غضبان» و«نظر راضٍ» و«نظراً شزراً» و«نظراً مسروراً»[٤] وأطلقوا هذا التقسيم فلم يُفرّقوا بين بعض[٥] نظر الراضي ونظر الغضبان وبين البعض الآخر.

ولو كان اسم النظر واقعاً على الرؤية حقيقة تارة وعلى التقليب أخرى لكان المنقسم إلى هذه الأقسام بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى[٦] به فلما لم يفصلوا بل أطلقوا علمنا أن لفظة النظر لا تفيد الرؤية.

---

(١) في (ج): «للرؤية».

(٢) في (ب) و(ج): «والمنكرين».

(٣) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «راضٍ ونظر شزر ونظر ازورار».

(٥) قوله: «بعض» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «سمى».

الرابع: لو كان اسمُ النظر مشتركاً بين الرؤية، وبين تقليب[١] الحدقة لـما صحّ أن نجعل الرؤية غايةً لِمُطلَق النظر، ولمَا صحّ أن تبقى الرؤية عند إثبات النظر؛ لأنه يُوهم كونَ الشيء طريقاً إلى نفسه وغيراً[٢] لنفسه[٣]، وكل ذلك محالٌ.

فثبت بمجموع[٤] ما ذكرناه[٥] أن لفظة[٦] النظر غير محتملة للرؤية، وإن[٧] لا يمكنُ إجراءُ لفظة النظر منا على[٨] ظاهرها فحنيئذٍ يجب تأويلُها، وذلك إما بأن[٩] نحمله على الانتظار، أو نضمر فيه الثواب.

وذلك ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ إلا أنه يجب المصيرُ إليه لتعذُّر إجراء اللفظة[١٠] على ظاهرها، وتعين[١١] ما ذكرناه من التأويل لذهابِ كثيرٍ من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[١٢] إليه.

ثم إن[١٣] سلّمنا أن النظر حقيقةٌ في الرؤية، ولكن لرؤيةٍ[١٤] منزَّهة أو مكيَّفة؟!

---

(١) في (ب) و(ج): «بين الرؤية وتقليب».

(٢) في (ج): «وعدمًا».

(٣) في (ب): «وغير ما لنفسه».

(٤) في (ج): «مجموع».

(٥) في (ب) و(ج): «ذكرنا».

(٦) في (ج): «لفظ».

(٧) في (ج): «إنه».

(٨) في (ج): «يمكن إجزاء لفظة النظر ههنا على».

(٩) في (ج): «إما أن».

(١٠) في (ج): «اللفظ».

(١١) في (ب) و(ج): «ظاهره ويعين».

(١٢) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(١٣) في (ب) و(ج): «إليه ولئن».

(١٤) في (ب) و(ج): «الرؤية».

وبيانه: وهو أن الله تعالى أنزل القرآن على لسان[١] العرب، والعرب لا يضعون الاسم لما لا[٢] يتصوّرنه.

ومن المعلوم أن العرب ما كانوا[٣] يتصورون رؤيةً منزَّهة، فيستحيل أن يضعوا لها اسماً فضلاً عن أن يُقال: إنهم وضعوا لفظة «النظر» لها.

ثم إن الرؤية المكيَّفة لا يمكن إثباتُها في حق الله تعالى فإذن ما يُشعر به ظاهرُ الآية لا يُمكن إثباته في حقّ الله تعالى[٤] ـ وهو الرؤية المنزَّهة ـ لم يُشعر به ظاهرُ الآية، وإذا كان كذلك وجب تأويلُ هذه الآية.

ثم إن[٥] سلّمنا أن النظر موضوعٌ للرؤية على الإطلاق، ولكن لم لا يجوزُ أن يكون المراد هو رؤية ثواب الله تعالى؟

وهذا الإضمار ـ وإن كان على خلاف الأصل ـ لكنه يجب المصيرُ إليه؛ لأن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم[٦] فسرّوا الآيةَ به.

والجواب:

قوله: لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية[٧] الانتظار؟

قلنا: للأوجه الثلاثة التي ذكرناها:

---

(١) قوله: «لسان» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «إلا على ما».

(٣) في (ج): «كان».

(٤) من قوله: «فإذن ما يشعر به ظاهر الآية» إلى هنا سقط من (ب)، وزاد في (ج) هنا: «فما أمكن إثباته في حقه تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «الآية ولئن».

(٦) قوله: «رضي الله عنهم» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «المراد من النظر».

ـ **الأول**: أن النظر هنا[١] معدّىً بحرف «إلى» وذلك لا يكون للانتظار.

قوله: صيغة «إلى» هنا[٢] اسمٌ بمعنى واحدِ الآلاء أو بمعنى «عند».

قلنا: هذا باطلٌ من وجهَين:

أحدهما: أنه لا نزاع في أن هذه الصيغة حقيقةٌ في التعدية، فلو كانت حقيقةً[٣] في أحد المعنيَين اللّذَين ذكرتُموهما لزم الاشتراكُ، وإنه خلاف الأصل.

وثانيهما[٤]: أن الجمهور من أئمة النحو يذكرون في باب الحروف الجارّة أن منها ما يجيء اسماً، ومنها ما لا يجيء اسماً، وأوردوا صيغة «إلى» في قسم[٥] ما لا يجيء اسمًا.

وهكذا عمله الزمخشري[٦] في المفصل مع عُلوّ شأنه في اللغة، وغُلُوّه في الاعتزال، وذلك يُبطل ما ذكرتُموه.

وأما الأزهري فالذي جعله واحد الآلاء هو «إلَى» مع التنوين، وذلك[٧] لاينفعكم بل الذي ينفعكم أن يجيء بغير التنوين واحد الآلاء، وذلك مما لم يذكره الأزهري.

وأما البيت الذي تنسبونه إلى الأعشى فهو مطعونٌ فيه؛ لأن فيه خطأً في اللغة؛ لأنه لا يُقال: «خانَ النعمةَ»، بل يُقال: «كفَرَ النعمة»، وذلك غيرُ لائقٍ بالأعشى.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) قوله: «حقيقة» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٥) قوله: «قسم» سقط من (ب) و(ج).

(٦) هو العلامة اللغوي المفسر جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، توفي سنة ٥٣٨هـ.

(٧) في (ب) و(ج): «مع التنوين وهو».

ثم إن سلّمنا أن صيغة «إلى» جاءت بمعنى واحدِ الآلاء، أو بمعنى «عند»، ولكن مجيئاً مستعملاً أو غير مستعمل ع م.

بيانه: وهو أن من قال: «نظرت إلى زيد»؛ فإن المتبادر منه إلى[١] الأفهام من صيغة «إلى» التعدية، ولا يتردد الذهنُ بين هذا المعنى وبين واحدِ الآلاء.

وكلامُ الله تعالى يجب حملُهُ على المفهوم الظاهر، وإلا انفتح بابُ التأويلات[٢] الباطنية خذَلَهم اللهُ.

وأما[٣] قوله تعالى[٤]: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ فلو ثبت أنّ حَمْلَهُ على التضييق ليس مشهوراً مستعملاً؛ فإنما يجب المصير إليه عند تعذُّر حملِهِ على ظاهره، وكان من حقكم أن تُثبتوا ذلك هنا !

ثم إن سلّمنا[٥] أن صيغة «إلى» تُفيد ما ذكرتُموه إفادةً مستعملةً ولكن تعذَّرَ حملُها على ذلك في هذه الآية؛ لأن الآية[٦] خرجت مخرجَ البشارة، ولا تجوز البشارة بالنعمة الواحدة.

قوله: المقصودُ ذِكرُ النعم كما يُقال: فلانٌ علمُهُ كثيرٌ.

قلنا: استعمالُ لفظ الواحد لإفادة العموم على خلاف الأصل، وفيما ذكرتُموه من الصور خالفنا الأصلَ لقرينةِ حالِ القائل.

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ب) و(ج): «وإلا لانفتحت أبواب تأويلات».

(٣) في (ب) و(ج): «فأما».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «أن تبينوا ذلك هاهنا، ثم لئن سلمنا».

(٦) في (ب) و(ج): «الرؤية».

ثم إن سلّمنا[١] أنهُ لا امتناعَ في حمل صيغة «إلى» في هذه الآية على ما ذكرتُموه، إلا أنا نقول: لا شكّ أن هذا التأويل مُحدَثٌ، وأنه لم يذكره[٢] أحدٌ من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين رضي الله عنهم، بل كلُّهم كانوا متطابقين على أن «إلى» ـ في هذه الآية ـ من حروف التعدية، وإنما اختلفوا في المعدّى إليه؛ فمُثبتو الرؤية زعموا أنها تُفيدُ تعديةَ النظر إلى الله تعالى، ونُفاتُها زعموا أنها تُفيد تعديةَ الانتظارِ، أو النظرَ إلى ثواب الله تعالى.

وعلى التقديرين؛ فالاتفاقُ بينهم[٣] حاصل على أنها للتعدية، وإذا ثبت انعقادُ إجماع الصحابة والتابعين[٤] على أن هذه الصيغة من حروف التعدية لم يجز الامتناعُ[٥] من ذلك؛ لأن ما اجتمعت[٦] الأمةُ على صحته كان صحيحاً.

وإذا ثبت ذلك[٧] فنقول: حملُ صيغة «إلى» على ما ذكرتُموه من المعنَيَين إن كان ينافي حمْلَها على معنى التعدية كان حملُها على ما ذكرتُموه باطلاً؛ لأن ما يلزَمُ من صحتة[٨] القدحُ في الأمرِ المجمَع عليه بين الأمة كان باطلاً لا محالةَ!

وإن كان لا يُنافي ذلك لم يكن حملُكم هذه الصيغة على ما ذكرتُموه قادحاً في مقصودنا بعد أن صَحّ[٩] كونها مفيدة للتعدية[١٠].

---

(١) في (ج): «ولئن سلمنا».
(٢) في (ج): «يذكر».
(٣) في (ب) و(ج): «منهم».
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٥) في (ب) و(ج): «التعدية وجب أن لا يجوز الامتناع».
(٦) في (ج): «أجمعت».
(٧) في (ج): «كذلك».
(٨) في (ب) و(ج): «جهته».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «صحَّ»، وفي (أ): «صحح».
(١٠) قوله: «للتعدية» سقط من (ج).

قوله: لم قلتم: إن النظر المقرون بحرف «إلى» ليس للانتظار؟

قلنا: لوجوهٍ خمسة:

الأول: أنه لا شكّ في أن النظر المقرون بحرف «إلى» حقيقة [في نظر العين][1]، فوجب ألا يكون[2] حقيقةً في الانتظار؛ دفعاً للاشتراك.

الثاني: وهو أن كل لفظتين تفيدان فائدة واحدة؛ فإن كل حرف يصحُّ أن يقترن بأحدهما وجب صحة قرنه[3] بالآخر على ما سيأتي تقريره في باب الإمامة عندنا أن[4] «المولى»[5] ما جاء بمعنى «الأَولى».

لكنه يصحُّ أن يُقال: «نظرت إليه» ولا يصح أن يُقال: «انتظرت إليه» ويصح أيضاً أن يُقال: «انتظرته»، ولا يُقال[6]: «نظرته» بمعنى الرؤية؛ فوجب التبايُن.

الثالث[7]: أن من قال: «نظرت إلى زيد» ولم يوجد شيء من القرائن الدالة على أن المراد نظر العين أو الانتظار؛ فإنه يتبادر الفهم إلى نظر العين، ولا يبقى متردِّداً في أن المراد[8] هو نظر العين أو الانتظار، ولو كان النظرُ حقيقةً في الانتظار لحصل هذا التردُّد.

الرابع: وهو[9] أن أبا الحسين[10] لما احتجّ بصحة تقسيم النظر إلى نظر الرضا

---

(١) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج)، وفي (ب) زاد: «فنظر العين».
(٢) في (ج): «أن لا يكون».
(٣) في (ب) و(ج): «صحة اقترانه».
(٤) في (ج): «عند بيان أن».
(٥) في (ب) و(ج): «الولي».
(٦) قوله: «انتظرته ولا يقال» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».
(٨) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).
(٩) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).
(١٠) في (أ): «الحسن».

ونظر الغضب ـ على أن مسمى النظر تقليبُ الحدقة ـ زعم أن ذلك يدلُّ على أن النظر ليس اسماً للرؤية، وإلا لكان المنقسم إلى نظر الرضا ونظر الغضب بعض ما يسمى بالنظر؛ لأن كل ما يُسمى به.

وإذا ثبت ذلك فنقول: هذا الكلامُ يُوجب عليه القطعَ بأن النظر لا يفيدُ الانتظار؛ لأنهم يقولون: «ما زلت أنظر إلى فلان حتى رأيته» أو «حتى رأيت وجهه»؛ فجعلوا الرؤية غايةً لمطلَق النظر؛ مع أن الرؤية ليست غايةً للانتظار.

فلو كان النظرُ اسماً للانتظار؛ لكانت الرؤية غايةً لبعض ما يسمى نظراً، لا لكلّ ما يسمى بذلك، ولو كان كذلك لما أطلقوا القولَ في جعلِ الرؤية غايةً[1] للنظر المطلَق.

الخامس: وهو[2] أن أبا الحسين إنما حمل النظر في هذه الآية على الانتظار بعد أن تبين[3] أنه لا يُمكن إجراؤه على ظاهره، وجعل حَمْلَهُ على الانتظار من باب التأويل.

ولو كان النظرُ المعدّى بـ«إلى» حقيقةً في الانتظار لَما احتاج في صحة حملِهِ إلى القدح في صحة حمله على معناه الأول، ولَما سماه تأويلاً؛ لأن حملَ اللفظِ المشترَك بينَ معنَيَين على أحدِهما لا يُسمى[4] تأويلًا.

قوله: حُكي عن الخليل أنه قال: «نظرت إلى فلان» بمعنى «انتظرته»، وعن ابن عباس[5] مثله.

---

(١) قوله: «غاية» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «بين».

(٤) في (ج): «حمل اللفظ المشترك على أحد معنييه لا يسمى».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

قلنا: هذا النقل مُعارَضٌ بنقل جملة أئمة التفسير من أهل السنة عن أهل اللغة أن النظر المقرون بـ «إلى» ليس إلا لنظر العين.

وأما[1] الأشعار فليس فيها ما يدُلُّ على قولكم:

أما قوله: وشُعثٍ ينظرونَ إلى بلال[2].

فالجواب: أن الظِّمآءَ ينظرون إلى الحيا نظراً يقارنه الطمع، فكذلك[3] الشُّعثُ ينظرون إلى بلال[4] نظراً يقارنه الطمع؛ فالتشبيه وقع في النظرَين من حيث هما[5] مقارنان للطمع.

وأما قوله[6]: وإذا نظرت إليك من [فلك][7]

فالجواب أن الإنسان إنما يُوصَف بأنه يجود بالنعم إذا نُظر إليه نظراً دالاًّ على كونه طالباً لذلك الجود لا إذا انتُظر ذلك منه؛ فإن مجرد الانتظار لا يكون سبباً للجود.

وأما قوله: إني إليك لما وعدتَ لناظر.

فالجواب: أن الفقير ـ وإن كان ينتظر الموسر[8] ـ فقد ينظر إليه نظراً دالًّا على كونه متوقعاً لذلك السائل، فليس حملُه على الأول أولى من حملِهِ على الثاني.

وأما قوله: كل[9] الخلائق ينظرون سجاله.

---

(١) في (ب) و(ج): «فأما».
(٢) في (ب) و(ج): «هلال».
(٣) في (ج): «وكذلك».
(٤) في (ج): «هلال».
(٥) قوله: «هما» زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ب) و(ج): «للطمع وقوله».
(٧) في (أ) و(ب) و(ج): «ملك». وصححناها اعتماداً على الشعر المذكور سابقاً.
(٨) في (ب) و(ج): «ينظر ناقل الموسر».
(٩) في (ب) و(ج): «وقوله كل».

فالجواب: أنه شبّه رؤيتَهم سجاله برؤية الحجيجِ الهلالَ[١] من حيث كان كلٌّ واحد منهما مما يلتذُّ الإنسانُ به.

وأما قوله: وجوهٌ[٢] ناظراتٌ يوم بدر.

فالجواب: أن بعض الرواة روى البيت:

وجــوه نــاظــراتٌ يــوم بكرٍ

وزعم أن مراد الشاعر منه يومُ اليمامة. سُمّي يوم بكر؛ لأن القتال كان فيه مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب، وبنو حنيفة بطن من بكر بن وائل، فسمي ذلك اليوم يوم[٣] بكر لهذا! وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب؛ فإنهم كانوا يسمونه رحمنَ اليمامة.

لا يُقال: إنا نجمع بين الروايتين؛ لأنا نقول: هذا الشعر رُوي على أنه شعرٌ واحدٌ من قائل واحد، وإذا تعارضتِ الروايتان تساقطتا.

وأما[٤] قوله: ويوم بذي قارٍ رأيت وجوههم.

فالجواب: أن المراد من الموت الشجعان؛ لأنهم يُسمَّون[٥] موتاً؛ كما قال الشاعر ـ وهو[٦] ابن كثير الطائي ـ:

وقُل لهم: بادِروا بالغدر والتَمِسوا أمـراً يُنجِّيكُـمُ إنّي أنـا[٧] الموتُ[٨]

---

(١) قوله: «الهلال» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «وقوله وجوه».

(٣) في (ج): «بيوم».

(٤) قوله: «وأما» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يسمونهم».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رشيد».

(٧) في (ج): «والتمسوا عذرًا لترككم لأني أنا».

(٨) زاد في (ج) هنا: «أي أنا سبب الموت».

فإن جعلوا ذلك مجازاً جعلنا أبياتَهم أيضاً مجازاتٍ.

وأما[١] قوله:

وجوهٌ بها ليلُ الحجاز على النوى ... إلى ملك زان المغارب ناظرَهْ[٢]

فالجواب: أنه يمكن أن يُقال: أنها تراه على بُعدٍ من الملك؛ لأن الناس ـ في العادة ـ يبعدون عن الملك، وإنما سمي ذلك القدر من البعد نوىً؛ لاحتمال أنه كان مطروداً خائفاً[٣] من الدنوِّ إليه، ومثل ذلك يصحُّ تسميته بالنوى.

ـ **الثاني**: أن النظر في الآية مُعدّىً إلى الله تعالى[٤]، والانتظار لا يمكن تعديتُه إليه[٥].

قوله: لا نُسلّمُ أن النظر معدى إلى الله تعالى؛ لأن صيغة[٦] «إلى» ليست للتعدية.

فقد سبق الجواب عنه.

قوله: يُضمر فيه الثواب.

قلنا: الإضمار على[٧] خلاف الأصل.

قوله: الله تعالى قابل بين أول الآية وبين آخِرها، فلو كان المرادُ بأول الآية الرؤية لنفاها في آخرها، ولقال: «وجوه يومئذ باسرة غير ناظرة».

---

(١) في (ج): «أيضًا مجازًا أما».

(٢) سقط عجز البيت من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «خائفاً مطروداً».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) قوله: «إليه» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «أن النظر إلى الله تعالى معدى فإن صيغة».

(٧) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).

قلنا: لا نُسلّمُ أن رعاية التقابل واجبة، فما الدليل على ذلك؟

ولئن سلّمنا ذلك، ولكنه تعالى[١] جعل أحد قسمي الوجوه ناظرة والقسم الثاني منها باسرة وهذا القدر كاف في التقابل.

فلئن[٢] ادّعيتم أنه لا بدّ في هذا التقابُل من بيانِ أنّ كونّ الوجوه ناضرةً ـ لَـمّا كانت لأجل الرؤية ـ وجب أن يكون كونُ الوجوه باسرة؛ لأجل عدم الرؤية!

فهذا الحكم لا يشهد له شبهةٌ فضلاً عن حُجّة!

وكيف يمكن إيجابُ ذلك وليس كل ما اقتضى حصولُه كونَ الوجه ناضراً اقتضى عدمُه كونَ الوجه باسراً؛ لاحتمال أن يكون الذي اقتضى حصولُه مُقتضياً كونَ الوجه ناضراً من باب التفضُّل، فلا يكون عدمُ حصوله مقتضياً[٣] كون الوجه باسراً.

قوله: إن المفسرين فسَّروا هذه الآية بالانتظار.

قلنا: الروايات التي ذكرتُموها مُعارَضةٌ بالروايات التي تشتمل عليها كتب التفسير والأحاديث؛ مثل «تفسير الثعلبي»، و«الواحدي»، ومثل «كتاب الرؤية» للبيهقي؛ فلا نُطوِّلُ الكتابَ بذكرها.

ـ **الثالث**: أن الانتظار يكون مع الغم:

قوله: انتظار الثواب المقطوع بوصوله لا يتضمّن الغمَّ.

قلنا: سبب الغمّ فواتُ المطلوب؛ فإذا كان المطلوبُ فائتاً كان الغمُّ حاصلاً.

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٣) في (ج): «منقضيًا».

وما حكوه من أنّ بعض الأسخياء يعِدُ ويؤخّر الإنجاز، فهو مُعارَضٌ بالمثل السائر: «الانتظار موتٌ أحمر»[١].

قوله: حصول الغمّ عند الانتظار مِن فعلِ الله تعالى فيجوزُ أن لا يفعله[٢].

قلنا: ولكنه تعالى[٣] إنما ذكر هذه الآية للترغيب، وذلك يستدعي كونَ المذكور من جنسِ ما يُرغب فيه في العادة؛ لتشتدّ الرغبةُ عنده.

ألا ترى أن تعالى لم يُرغِّب عباده إلا بالأشياء التي اعتقدوا كونَها لذيذةً، ولم يُرغِّبهم بالدخول في النيران ومشاهدة الأهوال، وإن كان يجوز عقلاً أن يُلِذَّهم عند دخول النيران[٤] ومشاهدة الأهوال.

قوله: رؤية الله تعالى غير دائمة، فيكون الشوقُ حاصلاً إليها عند زوالها، فيكون الغمُّ حاصلاً.

قلنا: الذي ندّعيه أنّ المذكور في معرض الترغيب لا بد وأن يكون من جنس ما لا يُقارنه الغمّ في العادة حتى تشتد الرغبة عنده.

فأما لا يذكر[٥] في معرض الترغيب؛ فإنه يجوز أن يُخْلِيَهُ الله تعالى عن الغمّ، وإن كان في العادة مما يقارنه الغمّ.

قوله: المؤمنون لهم أحوالٌ مختلفة في الموقف بعضُها هائل مَخوف[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «الموت الأحمر».
(٢) في (ب) و(ج): «لا يفعل».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ب) و(ج): «النار».
(٥) في (ب) و(ج): «فأما ما لا يكون مذكوراً».
(٦) في (ب) و(ج): «هائلة مخوفة».

قلنا: هبْ أن ذلك جائزٌ، لكنها لا تصلح[١] أن تُذكَرَ[٢] في معرض الترغيب.

قوله: لم لا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليبَ الحدقة؟.

قلنا: لأنه يقتضي كونَ المنظور إليه في الجهة، والمنظور إليه ـ المذكور[٣] في الآية ـ هو الله[٤] تعالى، ويستحيل أن يكون في الجهة.

قوله: صيغة «إلى» هنا واحدُ[٥] الآلاء.

قلنا: قد مرّ إبطال ذلك، والذي يُبطله في هذا المقام خاصةً: أنَّ نظر العين لا شكّ في أن لا يُعدّى إلا بـ«إلى»، فلو كان المراد بـ«إلى» هنا[٦] واحد الآلاء لقال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ إلىً[٧] ربها ناظرة. فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: يُضمر الثواب فيه[٨].

قلنا: الإضمار على[٩] خلاف الأصل، وما ذكرتموه من الروايات فهي مُعارَضةٌ بما في كتب أصحابنا من الروايات الدالّة على أن المنظور إليه هو الله تعالى.

قوله: إذا جوّزتم الرؤية من غير كيفية فجوِّزوا[١٠] حصولَه في الجهة من غير كيفية.

---

(١) في (ب): «جائزة ولكونها لا يصح».

(٢) في (ج): «جائزة ولكنها لا يصح أن يذكر».

(٣) قوله: «المذكور» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «سبحانه و».

(٥) في (ب) و(ج): «هنا لواحد».

(٦) في (ج): «ههنا».

(٧) بالتنوين...... غير محركة في (ج).

(٨) في (ج): «فيه الثواب».

(٩) قوله: «على» سقط من (ج).

(١٠) كذا في (ج): «جوزتم الرؤية من غير كيفية فجوزوا»، وفيهما: «جوزتم كونه من غير كيفية فجوِّزوا».

قلنا: الفرق ظاهر؛ لأنا إذا رأينا ـ في الشاهد ـ شيئاً؛ فإنا نعقل ـ بالبديهة ـ التفرقةَ[١] بين رؤيتنا لذلك الشيء وبين كوننا مقابلين له.

ولذلك؛ فإن المعتزلة لم يقولوا بأن الرؤية نفسُ المقابلة[٢]، بل زعموا أنها مشروطة بالمقابلة.

وإذا عقلنا ـ بالضرورة ـ الفرقَ بين الرؤية وبين المقابلة لم يكُن قولنا بثبوت[٣] رؤية منفكة عن المقابلة قولاً متناقضاً.

فأما إذا قلنا للشيء: إنه حاصلٌ في الجهة. فلا يُعقل من الحصول في الجهة إلا شغلُ تلك الجهة إما بالذات كما في الجوهر، أو بالعرض كما في الأعراض.

فلو أثبتنا الحصولَ في الجهة مع نفي الشغل بالمعنيَين، لكنا قد نفينا عينَ ما أثبتناه، وذلك متناقضٌ فظهر الفرقُ.

قوله: إن دلّ ما ذكرتموه على أن النظر يفيد الرؤية فهاهنا ما يدلُّ على أنه لا يُفيده[٤].

قلنا: لا نُسلّمُ.

أما تمسكهم أولاً بقوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨].

قلنا: لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها؛ لأن النظر المقرون بـ «إلى» عندنا للرؤية وعندكم لتقليب الحدقة، أو مقابلتها للمرئي.

---

(١) قوله: «التفرقة» سقط من (ب)، وفي (ج): «نعقل الفرق بالبديهية».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «نفس المقابلة»، وفي (أ): «تبين».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «بثبوت»، وفي (أ): «ثبوت».

(٤) في (ب) و(ج): «لا يفيد الرؤية».

أما الرؤية أو التقليب[١] فلا يمكن حمل النظر هاهنا على واحد منهما؛ لأن الآية نزلت في الأصنام، ومعلومٌ أن الرؤية والتقليب غير حاصلَين لها.

وأما المقابلة فمن المعلوم[٢] أن مُطلَق المقابلة لا يُسمى بالنظر، وإلا لصحّ أن يُقال فيمن أدبر عن الشيء: «إنه ناظر إليه»؛ لكون ظهرِه مقابلاً له! بل المقابلةُ المسماة بالنظر هي مقابلة الحدقة الصحيحة، وهذا المعنى أيضاً غيرُ حاصلٍ للأصنام.

فثبت أن مُسمّى النظر - على جميع المذاهب - غيرُ حاصلٍ للأصنام.

وإذا كان كذلك؛ وجب تأويل الآية فيكون المعنى[٣]: وتراهم كأنهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون. على هذا التقدير يسقط الاستدلال.

وأما تمسُّكهم ثانياً بأن النظر لو كان هو الرؤية لصحّ أن يُقال: «رأيت إليه»؛ كما يُقال: «نظرت إليه».

قلنا: هذا جائزٌ؛ كما في قوله تعالى[٤]: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [الفرقان: ٤٥].

وأما تمسكهم ثالثاً بأنه يُقال: «نظرت[٥] إلى الهلال فلم أره».

قلنا: لا نُسلّمُ أن ذلك مسموع من أهل اللغة! نعم يقولون[٦]: «نظرتُ إلى جهة الهلال فلم أره».

---

(١) في (ج): «والتقليب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «بالضرورة».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «والله أعلم».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بقولهم نظرت».

(٦) في (ب) و(ج): «بلى قد يقولون».

وأما تمسكهم رابعاً بأنا نرى كون الجماعة ناظرةً إلى الهلال ولا نرى[١] رؤيتَهم.

قلنا: إنا نرى حركاتِ أحداقهم إلى جانب الهلال ولا نرى[٢] رؤيتهم، ولا نزاعَ في تغايُر هذَين الأمرَين، وإنما النزاع في أن المسمى بالنظر ماذا؟ وذلك لا يُعرَف بما قلتُموه.

وأما سائر الوجوه التي تمسّكوا بها بعد ذلك[٣] فاعلم أنه ـ وإن أمكننا[٤] أن نتكلّم على كلّ واحدٍ منها بوجوهٍ مفصَّلة ـ ولكن الأَولى في دفعِها[٥] أن نقول: إنا لمّا بيّنا أنّ الأمة لم يحملوا النظر في هذا إلا على[٦] التقليب أو على الانتظار أو على الرؤية ـ وقد أبطلنا القسمين الأولين ـ وجب أن يكون المراد من النظر هاهنا الرؤية.

والأصل في الإطلاق الحقيقةُ فوجب أن يكون لفظُ «النظر» حقيقةً في الرؤية.

وإذا كان كذلك كان الذي عوّلنا عليه في أن النظر حقيقةٌ في الرؤية هذا[٧] الدليلُ، والوجوه التي عوّلتم عليها في أن النظر ليس للرؤية ولا يصحّ أن يذكر في معارضة الدليل الذي ذكرناه؛ لأن التعويل فيها على الإطلاقاتِ[٨] والأشعار، وتلك الإطلاقاتُ والأشعارُ غير منقولةٍ إلينا بطريق التواتُر بل الآحاد، وما[٩] كان كذلك؛

---

(١) قوله: «نرى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «ترى».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «أمكن».

(٥) في (ب) و(ج): «جوابها».

(٦) في (ج): «النظر في هذه الآية لا على».

(٧) في (ج): «وهذا».

(٨) في (ج): «الإطلاق».

(٩) في (ب) و(ج): «ما».

فإنه لا يحصل العلمُ بكونه من اللغة؛ كما[1] أن الأخبار المرويّة بالآحاد لا يحصل العلمُ بكونها من الشريعة.

وبالجملة: فمعارضةُ المتواتر بالآحاد غيرُ جائزة[2].

ثم إن[3] سلّمنا صلاحيتها لذلك، ولكنا[4] نعارضُ وجوهَهم بوجوهٍ أُخَر:

فمنها[5]: قوله تعالى حكاية عن موسى[6]: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾[7]:

طلب النظر إليه وليس المطلوبُ هو النظر إلى آيةٍ من آياته ـ لِما مرّ من إبطال ذلك ـ فثبت أن المطلوبَ هو النظر إليه تعالى.

وظاهرٌ أنه ما كان مطلوبُهُ تقليبَ الحدقة إلى سَمْتِه[8]، وإلا كان موسى عليه السلام[9] مجُوِّزاً كونه تعالى في الجهة وإنه غير جائز على ما مرّ! ولا الانتظارَ؛ فوجب لا يكون النظرُ الذي طلبه موسى عليه السلام[10] هو الرؤية، والأصل في الإطلاق[11] الحقيقةُ؛ فثبت أن[12] النظر حقيقةٌ في الرؤية.

---

(١) قوله: «كما» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «فمعارضة التواتر بالآحاد غير جائز».

(٣) في (ب) و(ج): «جائز ولئن».

(٤) في (ب) و(ج): «لكنا».

(٥) في (ب) و(ج): «منها».

(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾.

(٨) في (ج): «ما كان تقليب الحدقة إلى سمت مطلوبه».

(٩) في (ج): «ع. م».

(١٠) في (ج): «ع. م».

(١١) زاد في (ج) هنا: «هو».

(١٢) في (ب) و(ج): «فوجب أن يكون».

ومنها قول النابغة الذبياني:

ودِّعْ أمامــة والتوديـعُ تعذيـرُ وما وداعُكَ مَـن خفَّتْ بِهِ العيرُ
ومـا رأيتُـكِ إلا نظـرةً عرضَت يـوم اليمامة والمأمـور معذورُ[١]

استثنى النظرَ من الرؤية، فوجب أن يكون من جنسِها.

ولا يُقال[٢]: إن ذلك يجري مجرى قولهم: «ما رأيتك إلا ساعة» أي: «ما رأيتك إلا مقدار ساعة»؛ لأنا نقول: الأصل في المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه، فمن ادعى أنه ليس كذلك فعليه الدليلُ.

وإذا ثبت ذلك فنقول: أنا متى عارضنا الوجوهَ التي عوّلوا عليها بهذه الوجوه بقي لنا ما نتمسّك به أولاً سليماً عن[٣] المعارض.

ثم لئن سلّمنا صحّةَ الوجوه[٤] التي عوّلوا عليها، ولكنها إنما تدل[٥] على أن النظر اسمٌ لتقليب الحدقة، وذلك لا ينفي كونه اسماً للرؤية أيضاً.

قوله: لم يقُل أحدٌ من الأمة بكون هذه اللفظة حقيقةً في الأمرين.

قلنا: لا نُسلّمُ؛ فإن القائلين بكون الله تعالى في الجهة يحكمون بدلالة هذه الرؤية، وعلى تقليب الحدقة إلى جهة الله تعالى.

قوله: الاشتراك على خلاف الأصل.

---

(١) في (ب) و(ج): «مأمور».

(٢) في (ج): «لا يقال».

(٣) في (ج): «من».

(٤) في (ج): «الوجود».

(٥) في (ب) و(ج): «عليها لكنها إنما تدل»، وفي (أ): «يدل» بمثناة تحتية.

قلنا: نعم! ولكنه[١] يجب المصيرُ إليه عند قيام الدلالة القاطعة عليه، وقد ذكرنا دليلنا على ذلك.

قوله: إنهم قسموا النظرَ إلى: نظر الغضبان ونظر الراضي[٢]، ولو كان اسم النظر واقعاً على الرؤية حقيقةً؛ لكان المنقسمُ إلى هذه الأقسام بعضَ ما يُسمّى بالنظر لا كلَّه[٣].

قلنا: الإجماع حاصل على أنّ المنقسمَ إلى هذه الأقسام بعضُ ما يسمّى بالنظر لا كلُّ ما يسمى به[٤]؛ لأن الانتظار يسمى بالنظر عندكم حقيقةً مع أنه لا ينقسم إلى هذه الأقسام!

وأيضاً فلأن تقسيم النظر إلى هذه الأقسام يصيرُ قرينةً دالّةً على أن المرادَ[٥] بعضُ معانيه.

قوله: لو كان النظرُ مشتركاً بين الرؤية وبين التقليب؛ لَـمَا صحّ أن تجعل[٦] الرؤية غايةً له؛ لأنه يُوهِمُ كونَ الشيء غايةً لنفسه.

قلنا: جعل الرؤية غايةً للنظر قرينة تدُلُّ[٧] على أنه ليس المراد من النظر هو[٨] الرؤية، وهذا كما أن نفي الامتناع يسمى بالصحة، والجوازُ أيضاً يسمى بالصحة؛ حتى

---

(١) في (ب) و(ج): «لكنه».

(٢) في (ج): «الرضى».

(٣) في (ج): «لا كل ما يسمى به».

(٤) زاد في (ب) هنا: «قلنا: الإجماع حاصل على أن المنقسم إلى هذه الأقسام بعض ما يسمى بالنظر» وفيه تكرار، قوله: «لا كل ما يسمى به» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٦) في (ب) و(ج): «الرؤية وبين تقليب الحدقة لَـماَ صح أن يجعلوا».

(٧) قوله: «تدل» سقط من (ب) و(ج).

(٨) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

كان لفظ[١] الصحة اسمًا[٢] مشتركاً بينهما، وليس لأحدٍ أن يمتنعَ[٣] منه لكونِهِ مُوهماً كونَ الشيء شرطاً لنفسه، فكذلك هنا.

ثم إن[٤] سلّمنا أن النظر حقيقةٌ في تقليب الحدقة، وأنه لا يمكن حملُ النظرُ هاهنا على ذلك إلا أنّ حمْلَهُ على الرؤية[٥] أولى مِن حملِهِ على الانتظار والنظر[٦] إلى الثواب.

بيانه: أن النظر لما كان حقيقةً في تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئيِّ التماساً لرؤيته؛ كان النظر جارياً مجرى السبب للرؤية.

والتعبير بالسبب عن المسبّب من أقوى[٧] وجوه المجازات؛ لأن دلالة المجاز دلالةٌ التزامية[٨]، وملازمة المسبّب للسبب أقوى من ملازمة سائرِ الأشياء بعضِها لبعضٍ، والكلامُ إذا تعذّر حملُه على حقيقته وجب حملُه على [أظهر][٩] مجازاته.

فإذن يجب حملُ النظر على الرؤية إلا أن يذكر الخصمُ مجازاً آخر يصلحُ أن يُعارِضَ ما ذكرناه.

والذي يذكره الخصم هو حملُ النظر على الانتظار، أو تقرير[١٠] النظر على مسماه وإضمار الثواب فيه.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان اسم».

(٢) قوله: «اسما» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «يمنع».

(٤) في (ب): «هنا ولئن»، وفي (ج): «ههنا ولئن».

(٥) في (ب) و(ج): «حمله على ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «بالنظر».

(٧) في (ب) و(ج): «عن المسبب أقوى».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «دلالة المجاز التزامية»، وفي (أ): «إلزامية».

(٩) «أظهر»: زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «وتقرير».

أما الانتظار فمعلومٌ أنه لا تعلُّقَ بين تقليب الحدقة[١] وبينه؛ لا بالسببية، ولا بالمسببية، ولا بالملازمة.

وأما إضمار الثواب فهو أيضاً بعيد؛ لأن إسقاطَ المضاف وإقامةَ المضاف إليه مقامَه[٢] إنما يجوز عندَ تعيين المضاف في نفسه بدليلٍ من الدلائل ليحصل الإفهام من الكلام؛ كما في[٣] قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي: أهل القرية[٤]؛ لأن السؤال للجوابِ، ولا جوابَ يُنتظَرُ من الجمادات؛ فعُلم أن المرادَ به الأهلُ.

فأما إذا لم يُوجَدْ دليلٌ على تعيين المضاف المحذوف وأنه[٥] لا يجوز حذفُه.

ألا ترى أن قائلاً لو قال: «رأيت زيداً» وأراد به داره أو فرسه أو بستانه كان مُخطئاً؛ لاستواء[٦] الأشياء وما سواها أيضاً في صحة الإضافة.

ثم إن الذي يصحُّ إضافته إلى الله تعالى كثيرٌ مثل الجنة، والعرش، والملائكة، والأنبياء، والرسل[٧]، وعباده الصالحين، والدور، والقصور، وغيرها؛ فتعيينُ البعضِ بلا[٨] دليلٍ يُوجب التعيينَ غيرُ جائزٍ.

فثبت أنّ حمْلَ النظر هنا على الرؤية[٩] أولى مِن حملِهِ على غيرها.

---

(١) في (ب) و(ج): «بين التقليب».
(٢) قوله: «مقامه» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «الكلام مثل».
(٤) في (ب) و(ج): «أهلها».
(٥) في (ب) و(ج): «فإنه».
(٦) زاد في (ج) هنا: «هذه».
(٧) قوله: «الرسل» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «من غير».
(٩) في (ب) و(ج): «على الرؤية هاهنا».

قوله: النظر يفيد رؤية منزَّهة أو مكيَّفة.

قلنا: يُفيدُ أصلَ الرؤية مع قطعِ النظر عن قيودها، ولولا هذا الاعتبارُ لَـمَا صحّ إطلاقُ الموجود على المعاني التي لم[1] يتصوَّرْها أهل اللغة.

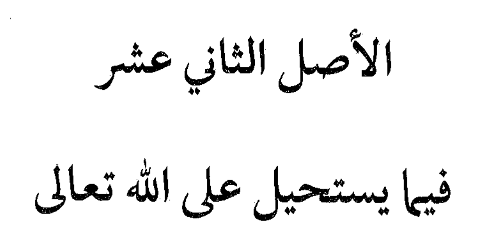
قوله: سلّمنا أن النظر يُفيد أصلُ الرؤية، فلمَ لا يجوز أن يكون المراد هاهنا رؤية الثواب؛ لأنه[2] رُوي ذلك[3] عن الصحابة[4].

قلنا: الإضمارُ على خلاف الأصل.

وروایاتکم[5] ـ مع أن أهل الحديث لا يقبلون شيئاً منها ـ فهي[6] مُعارَضةٌ بالروايات المذكورة في كتب أصحابنا[7] على أنا قد بيّـنّا أنّ مثلَ هذا الإضمار غيرُ جائز، وبالله التوفيق[8].

* * *

(١) في (ب) و(ج): «لا».
(٢) في (ب) و(ج): «فإنه».
(٣) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).
(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٥) في (ب) و(ج): «وروايتكم».
(٦) قوله: «فهي» سقط من (ب) و(ج).
(٧) زاد في (ج) هنا: «رحمهم الله».
(٨) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).



الأصل الثاني عشر

فيما يستحيل على الله تعالى

الأصل الثاني عشر
فيما يستحيل على الله تعالى

وفيه تسعُ[١] مسائل:

المسألة الأولى: في أنه سبحانه[٢] ليس بجسم:

وفيه ثلاثة[٣] مسالك:

المسلك الأول[٤]: قد دللنا فيما مضى على حدوث الأجسام، ودللنا على قِدم الصانع وذلك كافٍ في العلم بأنه تعالى لا يُمكن أن يكون جسماً.

ولكنا استعمَلنا في تقرير المسلك الأول من المسالك الدالّة على حدوث الأجسام مقدمة ـ تلك المقدمة وحدها ـ تكفينا في بيانِ أنه تعالى ليس بجسمٍ.

فأردنا هنا[٥] أن نعيدَ تلك المقدمة، وأن نبنيَ عليها امتناعَ كون البارئ تعالى[٦] جسماً؛ لتكون المؤونةُ في هذا المطلوب[٧] أخفّ.

---

(١) قوله: «تسع» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «أنه تعالى».

(٣) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أنا نقول».

(٥) قوله: «هنا» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) قوله: «في هذا المطلوب» سقط من (ب) و(ج).

وتلك المقدمة: هي أن الأجسام بأسرها يجب اشتراكُها في كل ما يجب، ويجوز ويستحيل عليها من الصفات؛ لأنه لو اختصّ بعضُ الأجسام بأمرٍ واجبٍ لكان[١] اختصاصُه بذلك الأمر إما أن يكون لجسميّته[٢]، أو لِما يحُلّ فيها، أو لِما يكون محلاًّ لها، أو لأمرٍ غير حالٍّ فيها ولا محلٍّ لها.

وقد مرّ الاستقصاءُ في إفساد[٣] هذه الأقسام استدلالًا واعتراضاً في مسألة الحدوث فلا نُطوّلُ بإعادتها.

وإذا ثبتت هذه المقدمةُ بنينا عليها وجوهاً خمسة[٤] في بيان أنه تعالى ليس بجسمٍ:

أولها: أنه لو كان جسماً لاستحال أن يكون عالماً قادراً حياً[٥]؛ لأن اتصافَه بهذه الصفات إما أن يكون واجباً، أو جائزاً:

فإن كان واجباً لزم أن يكون اتصافُ جملة الأجسام بهذه الصفات واجباً، لكن الثانيَ باطلٌ، فالمقدَّم مثله.

وإن كان جائزاً افتَقر ـ في اتصافه بها ـ إلى مُخصِّصٍ مُختارٍ على ما مرّ.

وذلك المخصِّص إما أن يكون هو، أو غيره:

والأول محال؛ لأن شرطَ كونِ الشيء مُخصّصاً كونُهُ عالماً قادراً حيـاً، فلو كان الفاعل لعالميته وقادريته[٦] هو؛ لزم اتصافُه بهذه الصفات قبل اتصافِه بها.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ج): «لجمسية».

(٣) في (ب) و(ج): «فساد».

(٤) في (ب) و(ج): «كثيرة».

(٥) قوله: «حيا» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «الفاعل لقادريته وعالميته وحييته».

ثم الكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسُل.

وإن كان غيرُه، فذلك الغيرُ يمتنع[١] أن يكون من أفعاله، وإلا لزم الدَّورُ.

وإن لم يكن من أفعاله كان هو محتاجاً ـ في كونه عالماً قادراً حياً ـ إلى فاعلٍ يجعله موصوفاً بهذه الصفات، فلا يكون هو[٢] إلهاً، بل ذلك الغير هو الإله.

ثم ذلك الغيرُ إن كان جسماً عادت المُحالات[٣]، وإن لم يكن جسمًا فالإلهُ ليس بجسم.

وثانيها: أنه تعالى[٤] لو كان جسمًا لَـماَ كان قادراً على خلق الجسم إلا بإقدار غيره له[٥] عليه؛ لأن ثبوت قدرته على خلق الأجسام أما أن يكون واجباً، أو جائزاً، ويعود التقسيمُ المذكور.

وثالثها: أنه لو كان جسماً لكان مُختصّاً بشكل معيّن وحيّز[٦] معين.

وذلك الاختصاص يمتنع أن يكون واجباً[٧]؛ لِما مرّ، ويمتنع أن يكون جائزاً؛ لأن ذاته لا تنفكُّ عن شكلٍ معيّن وعن حيِّز معين[٨]، وذلك الشكل والحيز إذا لم يكن من لوازم ذاته[٩] كانت ذاتُه[١٠] محتاجةً إلى حصولهما.

---

(١) في (ب) و(ج): «ممتنع».

(٢) قوله: «هو» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «الحالات».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «وله».

(٦) في (ب) و(ج): «وغير».

(٧) قوله: «واجباً» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «حيز معين وشكل معين».

(٩) قوله: «ذاته» سقط من (ب).

(١٠) قوله: «ذاته» سقط من (ج).

والمتوقِّفُ على الغير مُمكنٌ لذاته، فيكون الإلهُ ممكناً لذاته، وذلك[١] مُحالٌ؛ لِما بينا أنه تعالى[٢] واجبُ الوجود لذاته.

ورابعها: أن كونه عالماً وقادراً[٣] إما أن يتوقّف على اجتماع تلك الأجزاء، أو لا يتوقّف.

فإن توقّف على اجتماع تلك الأجزاء؛ فذلك[٤] الاجتماع إن كان واجباً ـ مع أنه غير واجب في سائر الأجسام ـ فقد اختصّ بعض الأجسام بصفة واجبة. هذا خلف.

وإن لم يكن واجباً كانت العالِميةُ والقادرية[٥] ـ المتوقفتان على ذلك الاجتماع الممكنِ الزوال ـ ممكنتي[٦] الزوال، فيلزم صحةُ خروج الله[٧] عن كونه عالماً قادراً حياً[٨]؛ فحنيئذ يحتاج في اتصافه بها إلى مؤثِّر.

وإن لم يتوقف ثبوت هذه الصفات على اجتماع تلك[٩] الأجزاء بقيت تلك الصفاتُ لتلك الأجزاء عند تقدير افتراقها، فيكون كلُّ جزء منها موصوفاً بكلِّ صفات الإلهية، فيكون هناك آلهةٌ كثيرة، وذلك مُحالٌ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «وهو محال».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «عالماً قادرًا».

(٤) في (ب) و(ج): «ولا يتوقف فإن توقف فذلك».

(٥) في (ج): «القادرية والعالمية».

(٦) في (ب) و(ج): «الممكني».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «حياً عالماً قادراً».

(٩) في (ج): «ذلك».

(١٠) في (ج): «وهو محال».

وخامسها: أنه تعالى لو كان جسماً؛ لكان يلزم إما إمكانه، أو حدوثه، أو وجوب هذه الأجسام[١] وقدمها، وذلك مُحالٌ.

وأعلم أنّا لا[٢] نحتاج في هذه الوجوه المذكورة إلى بيان حدوث الأجسام إلا في الوجه الأخير، فمن اكتفى بتلك الوجوه الأربعة كفاه بيان وجوب تساوي الأجسام كلها[٣] في كل الأحكام.

وهي مقدمةٌ واحدةٌ من مقدّمات دليلِ حدوث الأجسام، ولا نحتاج[٤] بعد ذلك إلى بيان حدوث الأجسام، ومن أراد الوجه الأخير فلا بدّ له من ذكر تمام الدلالة على حدوث الأجسام، وبالله التوفيق.

المسلك الثاني: لو كان الباريء[٥] متحيِّزاً لكان منقسمًا، ولو كان منقسمًا لكان يتوقف في[٦] وجوده على وجود ما يفرضُ جزءاً له، وجزؤه غيُره.

فلو كان متحيزاً لكان يتوقف في وجوده على وجودِ غيره، وكل ما كان كذلك فهو ممكنٌ لذاته، لكنه تعالى يستحيل أن يكون ممكناً لذاته ـ على ما مرّ بيانُه ـ فيستحيل أن يكون متحيّزاً.

فإن قيل: لا نُسلّمُ أنه[٧] لو كان متحيِّزاً لكان منقسمًا.

ولئن سلّمنا[٨] ذلك! فلم قلتُم: إنه يتوقف وجوده على وجود أجزائه؟

---

(١) في (ب) و(ج): «الأقسام».

(٢) قوله: «لا» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «كلها» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يحتاج».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٦) قوله: «في» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «لا نسلم أن الله تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «وإن سلمنا».

وذلك؛ لأن ذلك المركَّب إما أن يكون هو نفس تلك الأجزاء أو غيرها[١]؛ فإن كان الأول استحال أن يُقال: المركَّب محتاج إلى تلك الأجزاء؛ لاستحالة حاجة الشيء إلى نفسه.

وإن ادعيتم أن ذلك المركَّب غيرُ تلك الأجزاء فنطالبكم **أولاً** بإقامة الدليل[٢] على ذلك.

وثانياً: نقيم[٣] الدلالة على فساد القول[٤] به، وذلك: أنّا لا نعقل من الدار مثلاً[٥] إلا مجموع أجزائها، ولو كانت الدار شيئاً آخَرَ[٦] مغايراً لمجموع تلك الأجزاء[٧] لصحّ أن يُوجَد أحدُهما منفكّاً عن الآخر، وأن يُعلَم أحدُهما منفكّاً عن الآخر؛ لاستحالة احتياجِ كلٍّ واحدٍ منهما إلى الآخَر.

ولما امتنع ذلك علمنا فسادَ[٨] ما قلتُموه.

ثم إن[٩] سلَّمنا أنَّ المركَّب مغايرٌ للأجزاء! فلم قلتُم: إن ذلك محالٌ؟

قوله: لأن المركَّب مغايرٌ لكلٍّ واحدٍ من أجزائه، والمحتاج إلى الغير مُمكنٌ لذاته.

قلنا: لِـمَ لا يجوز أن يكون ذلك المركَّب محتاجاً إلى تلك الأجزاء، ويكون كلُّ

---

(١) في (ج): «أو غيرها».
(٢) في (ب) و(ج): «الدلالة».
(٣) في (ب) و(ج): «وثانياً يضم».
(٤) في (ج): «على استحالة القول».
(٥) قوله: «مثلاً» سقط من (ج).
(٦) قوله: «آخر» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «مغايراً لتلك الأجزاء».
(٨) في (ب) و(ج): «ذلك عن فساد».
(٩) في (ب) و(ج): «قلتموه ولئن».

واحد من تلك الأجزاء واجباً، ويكون وجود المركَّب عند وجود تلك الأجزاء واجباً؟ ومتى كان كذلك[1] لم يكن لذلك المركَّب حاجةٌ إلى الاستناد إلى سببٍ منفصل، وحينئذ لا يلزم منه محالٌ

والجواب[2]:

قوله: لا نُسلّمُ أنه لو كان متحيزاً لكان منقسماً.

قلنا: للناس في قبول المتحيّزات للانقسام قولان:

فمنهم من زعم[3] أنها أبداً قابلة للانقسام، ومنهم من زعم أنه[4] ينتهي الانقسامُ إلى جزء لا يتجزأ[5]، ولا يكون قابلًا للانقسام.

فعلى[6] المذهب الأول: لا شكَّ في أن كلَّ متحيِّزٍ منقسم.

وعلى المذهب الثاني: كل متحيز أيضاً منقسمٌ، إلا الجزء الذي لا يتجزأ[7].

فإذا ثبت ذلك فنقول: أما على القول الأول فلا شكّ أن البارئ تعالى لو كان متحيِّزاً لكان منقسماً.

وأما على القول الثاني؛ فإنه أيضاً[8] يكون منقسمًا إلا إذا كان مقدارُهُ مقدارَ الجزء

---

(١) في (ج): «ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «منه المحال الجواب».

(٣) في (ج): «زعم»، وفيهما: «رغم» بالراء المهملة.

(٤) في (ب) و(ج): «أنها».

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٧) في (ج): «لا يتجزئ».

(٨) قوله: «أيضاً» سقط من (ب) و(ج).

الذي لا يتجزأ[١]؛ الذي موضعُ قدمِ البقّة أعظمُ منه بألف ألف مرة.

وكلُّ عاقل يعلم ـ بالضرورة ـ أن ذلك الشيء ليس هو المُوجِدَ للسموات والأرضين.

ثم إن أصرَّ على المطالبة مكابرٌ فطريقُ دفعِه: أن يتمسّك بالوجوه التي يستدلّ بها على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[٢] حتى تنقطع المطالبة، وسنتكلم بعد ذلك إن شاء الله[٣] في هذه المسألة.

قوله: لم قلتم: إنه لو كان منقسماً لتوقّف وجوده على وجود تلك الأجزاء؟

قلنا: لأن المركَّب مغايرٌ لكل واحدٍ واحد[٤] من أجزائه، ثم إنه لا يوجد إلا عند وجود كلِّ واحد من تلك الأجزاء، فيكون وجود المركَّب موقوفاً على وجود غيره.

قوله: المركَّب لا حقيقةَ له سوى الأجزاء، فيستحيل[٥] أن يُقال: المركَّبُ محتاجٌ إلى الأجزاء.

قلنا: المركَّب ليس[٦] مجموعَ الأجزاء إلا أنه ليس كلّ واحدٍ واحد منها[٧]؛ إذ لو كانت العشرةُ نفسَ كلِّ واحد من أجزائها لكان كلُّ واحدٍ من آحاد العشرةِ عشرةً، فيكون كلُّ واحدٍ من تلك الآحاد عشرةً، فتكون العشرة مئةً، وذلك باطلٌ.

---

(١) في (ج): «لا يتجزئ».

(٢) في (ج): «لا يتجزئ».

(٣) قوله: «إن شاء الله» سقط من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «واحد» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «ويستحيل».

(٦) في (ج): «المركب نفس».

(٧) في (ب) و(ج): «كل واحد منها».

وإذا ثبت التغاير بين المجموع وبين كلِّ واحد من آحاده استمرَّ الكلامُ.

وهذا الإشكالُ إنما وقع بسبب الجهل بالفرق[١] بين كلّ الآحاد وبين كلِّ واحدٍ من تلك الآحاد.

قوله: لم لا يجوز أن تكون الجملة ـ وإن[٢] كانت ممكنة ـ إلا أنها تكون واجبة لوجوب أجزائها؟

قلنا: هذا إنما يُعقل إذا كان كلُّ واحد من أجزاء المركَّب واجبَ الوجود، لكنّا بيّنّا أنه يستحيل وجودُ موجودَين واجِبَي الوجود لذاتيهما[٣].

وأيضاً: فإذا نفينا الجزءَ الذي لا يتجزأ[٤] لا يبقى هذا الاحتمال؛ لأنه لا يفترض[٥] في المتحيّز جزءاً إلا وهو قابلٌ للقسمة، وكلُّ قابل للقسمة فهو ممكنٌ؛ فإذاً لا يفترض في المتحيّز جزءاً[٦] إلا وهو ممكنٌ، فيستحيل ـ مع هذا التقدير ـ أن تكون[٧] الأجزاء واجبةً، وأن يكون الكل واجباً لوجوب تلك الأجزاء، وبالله التوفيق.

المسلك الثالث: لو كان البارئ متألفاً[٨] من الأجزاء لكانت العالِمية الثابتة لبعض الأجزاء مغايرةً للعالِمية الثابتة للجزء الآخر؛ لاستحالة حصول الصفةِ الواحدة بالعدد لذاتَين، والعلم بذلك ضروريٌّ!

---

(١) في (ج): «ما يفرق».

(٢) في (ب) و(ج): «إن».

(٣) كذا في (ج): «لذاتيهما»، وفي النسختين: «لذاتهما».

(٤) في (ج): «لا يتجزئ».

(٥) في (ج): «لا يفرض».

(٦) قوله: «جزءاً» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ج): «كان الله تعالى متألفًا».

ولو كان كذلك لكان كلُّ واحد من تلك الأجزاء عالماً قادراً حيـاً، فيكون كلُّ واحد منها إلهاً، وذلك يُوجِبُ تعدُّد الآلهة.

وهذا المسلك لا يستمر إلا على مذهبنا؛ حيث نفينا اشتراط البينة في هذه الصفات.

وأما المجسّمة فقد تمسّكوا بأمور ستة:

أولها[(١)]: أنه لا خلافَ ـ بين المسلمين[(٢)] ـ أنه تعالى عالمٌ بالأشخاص الجسمانية قبلَ دخولها في الوجود، ومن علم شيئاً؛ فإنه يميز ذلك المعلومَ عن غيره، وما يمتاز عن غيره فهو ثابت؛ لأن الامتياز في العدم الصرف محالٌ.

ثم إن تلك الأشخاص الجسمانية غير موجودة في الخارج قبل أن صارت موجودة في الخارج؛ فإنّ صورها لا بد وأن تكون موجودةً في علم العالِم، والباري تعالى ـ لـمّا كان[(٣)] عالـمًا بها قبل وجودها ـ فلا بد وأن تكون[(٤)] صُورُها مرتسمةٍ في ذات الباريء تعالى، وما ترتسم فيه الصور الجسمانية[(٥)] لا بد وأن يكون جسمًا؛ لأن الصور الجسمانية لها امتدادٌ في الجهات وذهابٌ فيها فتكون محلاًّ لهذه الصورة، فلا بد وأن يكون ذاهباً أيضاً في الجهات، فيكون جسماً، فيثبت[(٦)] أنه يلزم من كون الباريء تعالى عالِماً بالأشخاص الجسمانية كونُهُ جسماً.

وثانيها: وهو أنه تعالى مُساوٍ للأجسام في الاستغناء عن المحلِّ، وهذا الاستغناء

---

(١) في (ب) و(ج): «تمسكوا بأمور أولها».
(٢) زاد في (ج) هنا: «في».
(٣) في (ج): «فالباري تعالى لو كان».
(٤) في (ج): «يكون».
(٥) في (ب) و(ج): «وما يرتسم فيه الصورة الجسمانية».
(٦) في (ج): «فثبت».

ـ إن كان هو نفس الجسمية ـ فالباريء[١] لـمّا شاركها في ذلك فقد شاركها في تمام الحقيقة، والمشاركُ في الحقيقة للجسم جسمٌ، فالباريء تعالى جسمٌ.

وإن لم يكن هو نفس الجسمية فإما أن يكون جزءاً من حقيقة الجسم، وإما أن[٢] لا يكون.

فإن كان الأول كانت[٣] حقيقةُ الجسم مركَّبةً من قيدَين، فيكون بين ذينكَ القيدين ملازمةٌ، وإلا لم يحصل من اجتماعهما حقيقةٌ واحدة.

وكلُّ أمرَين بينهما ملازمةٌ، فلا بد وأن يكون أحدهما معلولاً للآخر، أو لعلة الآخَر[٤]، وإلا لكان كلُّ واحد منهما غنيّاً عن الآخر؛ فحنيئذ لا يتوقف وجودُ واحدٍ منهما على الآخر.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا كان الاستغناءُ عن المحل ـ وهو[٥] أحد أجزاء ماهية الجسم ـ فإن كان هو علةً لسائر تلك الأجزاء؛ لزم من الاشتراكِ فيه الاشتراكُ في سائر القيود؛ لوجوب التساوي في المعلول عند التساوي في العلة.

فالباريء[٦] لما شارك الجسم فيه وجبَ أن يشاركه في سائر الأمور التي بها تتحقق الجسمية، فيلزم حصول المشاركة في تمام الجسمية، وإن لم تكن علة بل معلولاً؛ فالاشتراك في المعلول يقتضي الاشتراك في العلة؛ لاستحالة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة؛ فحنيئذ يلزمُ من الاشتراك في هذا الحكم الاشتراكُ في تمام الجسمية.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «كان».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «أو لعلة الآخر»، وفي (أ): «علة للآخر».

(٥) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما إذا لم يكن جزءاً من حقيقة الجسم ـ بل أمراً خارجاً عنها ـ أيضاً لزم[١] من الاشتراك فيه الاشتراكُ في حقيقة الجسم؛ لاستحالة تعليل[٢] الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، فثبت أنه يلزم من الاشتراك في الاستغناء عن المحل ـ كيف كان ـ الاشتراكُ في الجسمية.

لا يُقال: هذا منقوض بالأعراض؛ فإنها مع اختلافها في ماهياتها مشاركةٌ في الحاجة إلى المحلّ؛ لأنا نقول: الحاجة إلى المحلّ والاستغناء عنه أمران متناقضان، فيكون أحدهما ـ لا محالة ـ أمراً ثبوتياً، والآخر عدمياً؛ لاستحالة أن يكون كِلا طرَفي النقيض عدميَّين أو ثبوتيَّين.

وعند ذلك قلنا[٣]: لو كانت الحاجة إلى المحلّ أمراً ثبوتياً لزم أن يكون ذلك الأمر الثبوتيُّ معلولاً لتلك الحقائق، فيلزم من اشتراكِها فيه اشتراكُها في حقائقها، وذلك محالٌ.

فعلمنا أن الحاجة إلى المحلّ ليست[٤] وصفاً ثبوتياً؛ فلا جرم لم يلزم منه المحال[٥]، ويلزم منه أن يكون الاستغناء عن المحل وصفاً ثبوتياً، فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراكُ في الحقيقة، فيلزم من مشاركة البارئ تعالى[٦] للأجسام في هذا الحكم مشاركتُه لها في الجسمية.

وثالثها: أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن ذات الله تعالى موصوفة بصفاتٍ[٧]:

---

(١) في (ب) و(ج): «لزم أيضاً».
(٢) في (ج): «تحليل».
(٣) في (ب) و(ج): «نقول».
(٤) في (ب) و(ج): «ليس».
(٥) في (ب) و(ج): «ولم يلزم المحال».
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «بالصفات».

أما الأشعرية فأمرهم فيه ظاهر، وأما المعتزلة المشايخية؛ فإنهم يصفونه بالأحوال، وأما أبو الحسين؛ فإنه يصفه بالأحكام.

وقول من فسّر هذا الاتصاف بأنّ ذاته مؤثرة في تلك الأحكام باطلٌ؛ لأنه تعالى أثّر في العالم مع أنه غيرُ موصوف به[١].

وأما الفلاسفة؛ فإنهم يصفونه بتعقُّله للكلّيات[٢] مع أن تلك التعقُّلاتِ صورٌ مساويةٌ لتلك الماهيات، وهي موجودة في ذاته.

ويصفونه أيضاً بالصفات الإضافية مع أن الإضافات عندهم أعراض وجودية، فثبت أن جمهور العقلاء يصفونه بالصفات.

ثم لا معنى للاتصاف بالصفة إلا حصولُ الصفة في الجهة؛ تبعاً لحصول موصوفها في تلك الجهة.

فإنا لو لم نعتبر ذلك لم يكن قيامُ الصفة بالذات أَولى من العكس! فيلزم اتصافُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو مُحالٌ.

وإذا كان المعنى من الاتصاف ذلك؛ لزم أن يكون الله تعالى موجوداً في الجهة بالاستقلال، وكل[٣] ما كان كذلك فهو جسمٌ.

ورابعها: أن الله تعالى فاعل وكل فاعل[٤] جسم؛ لأن كل فاعل فهو قادرٌ، وحقيقة القادرية ـ في الشاهد ـ اعتدالُ مزاج البدن؛ بدليل أنا متى عقلنا كونَ البدن معتدلَ المزاج علمنا كونَه قادراً وإن لم نعلم شيئاً آخَرَ، ومتى لم نعقل كونهُ معتدلَ المزاج

---

(١) قوله: «به» سقط من (ج).

(٢) قوله: «للكليات» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «فكل».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فهو».

لم نعلمْ كونه قادراً وإن علمنا سائرَ الأشياء، وذلك يدل على أنه لا معنى للقادرية ـ في الشاهد ـ إلا هذا الاعتدال.

ثم إن الحقائق لا تختلف في الشاهد[١] والغائب، فيجب أن يكون معنى كون الباريء قادراً هو هذا الاعتدال، ومتى كان كذلك[٢] جسمًا.

وخامسها: أن الفطرة الأولية تأبى وجودَ موجود غير مختصٍّ بالجهة لا بذاته كالمتحيز، ولا بسبب ما هو فيه كالعَرَض[٣].

ومن لم يتقرَّرْ في طبعه قبحُ القول[٤] بكون الباريء[٥] في الجهة بسبب الإلف والعادة والنشء[٦] على استقباحه، فإذا عُرِض على عقله وجودُ موجودٍ لا يُمكن[٧] أن يُشار إليه ـ لا بالأصالة ولا بالتبعية ـ كان استبعاده لذلك كاستبعاده[٨] كقول من جوّز وجودَ جسمٍ في مكانين.

وإذا كان كذلك فلو جوّزنا القدحَ في هذه القضية ـ مع كونها فطرية ـ جاز القدح أيضاً في سائر القضايا الضرورية، ومتى جوّزنا[٩] لزمت السفسطةُ!

وسادسها: التمسُّك بالآيات التي يُشعر ظواهرُها بإثبات الأعضاء والجوارح:

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «في الشاهد»، وفي (أ): «بالشاهد».
(٢) زاد في (ج) هنا: «كان».
(٣) كذا في (ج): «كالعرض»، وفي النسختين: «كالغرض».
(٤) في (ب) و(ج): «القبول».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «والنشو».
(٧) في (ج): «ولا يمكن».
(٨) في (ج): «كاستبعاده».
(٩) زاد في (ج) هنا: «القدح فيها».

أما في الوجه، فقوله[١] تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ[٢]﴾ [الرحمن: ٥٥].

وأما في العين، كقوله[٣] تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

وأما في اليد، فقوله[٤] تعالى: ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ[٥]﴾ [يس: ٧١].

وأما في الجنب، فقوله[٦] تعالى: ﴿فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦].

وأما في الساق، فقوله[٧] تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢].

لا يُقال: إنا نحمل هذه الآياتِ على غير ظواهرها بالدليل؛ لأنا نقول: الظواهرُ إما أن تكون دالّةً على ما عُلم بالعقل صحته[٨]، أو على ما لا يكون كذلك.

فإن كان الأول لم يجعل من تلك الظواهر فائدة مهمة.

وإن كان الثاني فإذا جوّزنا أن يقوم دليل على وجوب صرفِها عن ظواهرها[٩] لم يُمكنّا[١٠] القطعُ بحملها على ظواهرها إلا إذا قطعنا بأنه لم يوجد دلالةٌ مانعةٌ عن حملها[١١] على ظواهرها، ولا طريقَ لنا إلى العلم بعدَم تلك الدلالة، إلا أنا لم نجِدْ ما يصرفها عن ظواهرها.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكقوله».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ذي الجلال والإكرام».
(٣) في (ب) و(ج): «فكقوله».
(٤) في (ب) و(ج): «فكقوله».
(٥) في (ج): «عملت أنعامًا».
(٦) في (ب) و(ج): «فكقوله».
(٧) في (ب) و(ج): «فكقوله».
(٨) في (ج): «صحة».
(٩) في (ب) و(ج): «من ظواهرها».
(١٠) في (ج): «يمكننا».
(١١) في (ب): «من حملها».

وقد بيّنتم ـ في أول الكتاب ـ أنّ الاستدلال بعدم وجدان[١] الشيء على عدمِه طريقةٌ باطلة! وإذا كان كذلك امتنع علينا القطعُ في شيء من كلام الله[٢] وكلام رسوله[٣] على حملِه على ظاهره، وذلك يُخرج الكتاب والسنة عن أن يكون[٤] حجةً في الدين، وذلك مما لم يقُل به مسلمٌ.

فثبت أن من جوّز قيام الدلالة على صرف الكتاب والسنة عن ظواهرِها لا يُمكنه التمسُّك بالكتاب والسنة أصلاً!

وعند هذا تبجّحوا وقالوا: القول بنفي الجهة والأعضاء عن الله تعالى مذهبٌ أوله سفسطةٌ ـ على ما[٥] مضى تقريره في الوجه الخامس ـ وآخره زندقة ـ على ما مضى تقريره في هذا الوجه ـ.

والجواب عن **الشبهة الأولى**: ما مضى أن العلم لا يُمكن أن يكون عبارةً عن انطباع صورةِ المعلوم في العالِم.

وعن **الشبهة الثانية**: ما مضى في مسألة الرؤية: أن الاشتراكَ في المعلول لا يدلُّ على الاشتراك في العلّة.

وعن الثالثة: ما مرّ في مسألة الصفات: من أن[٦] ليس اتصافُ الشيء بالشيء عبارةً عن حصول الصفة في الجهة تبعاً لحصول محلِّها فيها.

---

(١) في (ب) و(ج): «الوجدان».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٤) في (ب) و(ج): «عن كونهما».

(٥) قوله: «ما» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «أنه».

وعن الرابعة: أنا لا نُسلّمُ أن القادرية عبارة عن اعتدال المزاج، بل هي عبارةٌ عن التمكُّن من الفعل.

ثم إن ثبت أن ذلك التمكُّن معلَّلٌ ـ في الشاهد ـ باعتدال المزاج لا يلزمُ أن يكون في الغائب مُعللاً بذلك؛ لجواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

وعن الخامسة: أنا لا نُسلّمُ أن الفطرةَ تأبى وجودَ موجودٍ غيرِ حاصل في الحيّز لا بالأصالة ولا بالتبعية.

وكيف لا نقول ذلكَ والفطرة تشهد بأن الأشخاصَ الإنسانيةَ مشتركةٌ في معنى الإنسانية، فالقدر[1] المشترك فيه ـ إن كان له شكلٌ ومقدار وحيِّزٌ ـ لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات الأشكال والمقادير[2] والأحياز[3] المختلفة.

فإذن ذلك القدر[4] المشترك فيه مجرَّدٌ عن هذه الأمور، فإذا كانت[5] الفطرةُ لا غنى لها عن الاعتراف بإثبات ما ليس بمحسوسٍ في المحسوس، فكيف يُقال: إنها تأبى عن إثبات موجودٍ هذا شأنه؟

وعن السادسة: أن أدلة العقل إما أن تكون محتملة للخطأ، أو لا تكون.

فإن كان الأول لزم من تطرُّقِ احتمال الخطأ إليها[6] تطرُّقُ احتمال الخطأ إلى الكتاب والسنة؛ لأنه لا يمكن القطعُ بكون الكتاب والسنة حجةً إلا بالعقل، والقدح في الأصل يتضمن القدح في الفرع.

---

(١) في (ب) و(ج): «والقدر».

(٢) «والمقادير» كتبت في (أ): «والمقادر» بدون ياء.

(٣) في (ب) و(ج): «والأحياز والمقادير».

(٤) قوله: «القدر» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «فإذا كانت»، وفي (أ): «فإذن كانت».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تطرق احتمال الخطأ إليها».

وإن كان الثاني فنقول: حملُ الكلام على المجاز مُحتملٌ، وحمل الأدلة العقلية على غير مدلولاتها[١] غير محتمل، فإذا تعارضا كان التصرُّف في المحتمل أولى من التصرُّف في غير المحتمل.

وأما تفصيل القول في تأويل كلِّ واحدةٍ[٢] من هذه[٣] الآيات، والعلماء قد بالغوا فيه[٤]، فلا حاجةَ بنا إليه، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الثانية: في أنه تعالى ليس في الجهة

وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من البحث عن أنّ ما لا يكون جسماً هل يُعقل حصولُه في الجهة أم لا؟

فإن لم يُعقل ذلك كانت الدلالةُ على نفي الجسمية كافيةً في الدلالة على نفي الجهة.

وإن عُقل ذلك لم تكن الدلالةُ على نفي الجسمية كافيةً في[٦] نفي الجهة.

وزعمُ من أثبت الجهةَ ونفى الجسمية أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ اختصاص الألوان بالجهات المخصوصة ـ مثل اللون القائم بأعلى الجدار، واللون القائم بأسفله ـ ولا يضرُّنا في ذلك ما يُقال: الألوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلّها.

لا نقول: الحصول في الجهة أعمُّ من الحصول في الجهة بالاستقلال[٧] أو بالتبعية،

---

(١) في (ب) و(ج): «مدلولها».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «واحدة»، وفي (أ): «واحد».
(٣) قوله: «هذه» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فالعلماء بالغوا فيه».
(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).
(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الدلالة على».
(٧) في (ب) و(ج): «بالاستقبال».

وتسليمُ الخاص يتضمّن تسليمَ العام، فإذا سلّمتم اختصاص الألوان بالجهات على سبيل التبعية، فقد سلمتم اختصاصَ الألوان بالجهات.

ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفيُ اختصاصه بالحيّز والجهة.

وإذا ثبت ذلك[١] وجب علينا ـ بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله تعالى ـ إقامةُ الدلالة على نفي حصوله في الحيز والجهة[٢]، فنقول:

لو كان البارئ تعالى في جهةٍ، لكان إما أن يكون في أكثرَ من حيّز واحد، أو لا يكون إلا في حيّز واحد[٣].

والأول باطل؛ لأن الحاصلَ منه في حيز[٤] إما أن يكون هو الحاصل منه في حيز آخرَ[٥]، أو غيره.

والأول باطلٌ، وإلا لكان الشيء الواحد حاصلاً دفعة واحدة في حيزين.

ولو عُقل ذلك فليُعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسمُ الواحد دفعة واحدة في حيّزين، وإنه محالٌ.

والثاني أيضاً باطل لوجهين[٦]:

أما أولاً: فلأنه يلزم[٧] انقسام ذاته وهو محال على ما مر.

---

(١) من قوله: «ثبت أنه لا يلزم» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «الجهة والحيز».

(٣) قوله: «أو لا يكون إلا في حيز واحد» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الحاصل في أحد الحيزين».

(٥) في (ب): «عن الحاصل في الحيز الثاني»، وفي (ج): «يكون عين الحاصل في الحيز الثاني».

(٦) قوله: «لوجهين» سقط من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «منه».

وأما ثانياً: فلأنّ اختصاصَ كلِّ حيّز[1] منه بحيّزه إما أن يكون واجباً، أو جائزاً، والقسمان باطلان على ما سيأتي.

وأما إن قيل بأنه في حيز واحدٍ، فهو باطلٌ؛ لوجهين[2]:

أما أولاً: فهو أنه يكون أقلَّ القليل، ويتعالى الله عنه[3].

وأما ثانياً: فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً أو غير واجب:

والأول باطلٌ؛ إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز؛ كانت حقيقة ذلك الحيز مخالفةً لحقيقه سائر الأحياز.

ولو كان كذلك لكانت الأحيازُ أموراً وجودية؛ لأن العدمَ الصرف يستحيلُ أن يخالف بعضُه بعضاً.

ولو كانت الأحياز أموراً وجودية لكان إما أن يمكن الإشارة الحسية إليها[4].

فإن أمكنَت[5] فذلك الشيءُ إما أن يكون منقسماً؛ فيكون الباريءُ[6] الحال فيه أيضاً منقسماً[7]، أو لا يكون منقسماً؛ فيكون ذلك الشيء مختصاً بجهة دون جهة، فيكون للحيزِ حيّزٌ آخرُ، ولزم التسلسُل.

وإن لم يمكن[8] الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل فيه الباريء تعالى، وجب

---

(١) في (ج): «جزء».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «أقل القليل، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أو لا يمكن».

(٥) في (ب) و(ج): «أمكن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «فيه منقسمًا أيضاً».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «يمكن»، وفي (أ): «تكن».

استحالةُ الإشارة الحسية إلى الباريء تعالى أيضاً[١]؛ لأنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن ما لا يمكن الإشارة الحسية إلى جهة استحالت الإشارة الحسية إليه؛ فحينئذٍ لا يكون الباريء تعالى في الجهة، وهو المطلوب.

وأما إن لم يكن حصول الباريء تعالى في تلك الجهة واجباً فاختصاصُه[٢] لا بد وأن يكون لفاعلٍ مختارٍ سواء كان بواسطة معنى أو لا بواسطة معنى.

وكلُّ ما كان فعلاً لفاعل مختارٍ فهو مُحدَثٌ فاختصاص الباريء بالحيّز مُحدَثٌ؛ فهو إذن في الأزل ما كان حاصلاً في الحيِّز! والشيء الذي يكون كذلك استحال أن يكون حاصلاً في الحيّز؛ فثبت أن الباريء تعالى يمتنع أن يكون حاصلاً في الأحياز والجهات.

ويمكن أن يُعتمد في هذه[٣] المسألة أيضاً على أنه لو كان في الجهة لكان منقسمًا؛ لأن الجانبَ الذي منه يلينا غيرُ الجانب الذي منه[٤] لا يلينا، وذلك يُوجب انقسامَ ذاته، لكنّا بيّـنّا أن الانقسام عليه محالٌ، فحصوله في الحيز والجهة محالٌ.

وهذا الكلام إنما يستمرُّ مع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ[٥].

واحتجّ مُثبتو الجهة بأمور أربعة[٦]:

أولها: أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن كلَّ موجودَين قائمَين بنفسيهما[٧] فلا بد وأن يكونا متباينين.

---

(١) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «واختصاصه به».

(٣) قوله: «هذه» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «منه» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «لا يتجزئ».

(٦) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «بنفسهما».

ونعلم ـ بالضرورة ـ أن التبايُن بين الشيئين لا يخلو عن أحدِ وجوهٍ ثلاثةٍ: التباين بالحقيقة، أو بالزمان، أو بالمكان.

وإذا ثبت ذلك فنقول: التباين بين البارئ تعالى[1] وبين العالَـم لا يُمكن أن يكون هو التباينَ بالحقيقة، أو بالزمان، أو بهما فقط؛ لأن الجوهرَ يُباين العرَضَ الحالّ فيه بالحقيقة والزمان[2].

وكذلك العرضان الحالاّن في المحل[3] قد يتباينان بالحقيقة والزمان.

مع أنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن بين البارئ تعالى[4] والعالم[5] من التباين ما ليس بين الجوهر وبين ما حلّ فيه، أو بين العرَضَين الحالَّين في المحلّ الواحد.

وإذ لا بـدّ من زيادةِ تبايُـنٍ على هذين[6] القسمَين ـ ولا ثالـثَ يُعقل إلا التباين بالمكان ـ وجب[7] أن يكون التبايُن بين البارئ وبين العالمَ بالمكان، وذلك يقتضي كونَ البارئ تعالى في الجهة.

وثانيها: أنا كما لا نعقل موجودا خالياً عن القِدَم والحدوث؛ فكذلك لا نعقل موجوداً ليس في العالَم، ولا خارجاً عنه[8]، ولا فوق، ولا أسفل، ولا يمين، ولا شمال، ولا قُدّام، ولا خلف!

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وبالزمان».

(٣) في (ب) و(ج): «محل واحد».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «وبين العالم».

(٦) قوله: «هذين» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «فوجب».

(٨) في (ب) و(ج): «ولا خارج العالم».

فلئن جاز إثباتُ موجودٍ غير موصوف بشيء من هذه الأوصاف[١] جاز إثبات موجودٍ غيرِ موصوف بالقِدم ولا بالحدوث، وذلك سفسطة.

وثالثها: التمسُّك باتفاق الأمم المختلفة الآراءِ على الإشارة إلى «فوق» عند الدعاءِ وطلبِ الإجابة من الله سبحانه[٢].

وإن ذلك[٣] يدلُّ على علمهم الضروري بأن الذي يُطلَبُ منه تحصيلُ المطالب وتيسيرُ العسير[٤] في تلك الجهة.

ولهذا لما[٥] قال النبي عليه السلام[٦] للأمَة: «من ربُّك؟» فأشارت إلى السماء، فقال: «إنها مؤمنة»[٧].

ورابعها: التمسك بظواهر الكتاب[٨]؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٩] [المعارج: ٤]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨].

ومما تمسّكوا به على اختصاصه بجهةِ «فوق» خاصةً ـ بعد أن تبينوا[١٠] كونه في

---

(١) في (ب) و(ج): «غير موصوف بهذه الصفات».

(٢) في (ج): «الله تعالى».

(٣) في (ب) و(ج): «وذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «العسر».

(٥) في (ب) و(ج): «ولذلك».

(٦) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».

(٧) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٢٥٩٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) في (ج): «بظواهر الآيات».

(٩) قوله: «إليه» زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «بينوا».

الجهة ـ: أن الفوق أشرفُ الجهات، فيجب أن يكون الباري تعالى مُختصّاً به، وبالله التوفيق[١].

والجواب عما تمسكوا به أولاً: أن المحلَّ مباينٌ للحالّ في الحقيقة، وفي الزمان، ولكنَّ أحدَهما حالٌّ في الآخَر، والآخَرُ مَحَلٌّ له، ويشتركان أيضاً في الحدوث والإمكان والحاجة إلى المؤثِّر.

فأما[٢] الباريء؛ فإنه كما خالف العالم في الذات[٣] وفي الزمان، وهو ليس حالًّا فيه، ولا محلًّا له، ولا بينهما مشاركة في الحدوث والإمكان والحاجة، فلما كان كذلك؛ كان الاختلافُ بين الباريء[٤] وبين العالمَ أتمَّ من الاختلاف بين الحالّ والمحلّ[٥].

فإن ادّعيتُم ثبوتَ التبايُن بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا: إن ذلك التباين يجب أن يكون بالمكان[٦] فهو محلُّ النزاع!

والجواب عما تمسّكوا به ثانيـاً من أن ذلك غير معقول: فهو ممنوع؛ لأن صريحَ العقل لا يأبى تقسيمَ الموجودِ إلى ما يكون حاصلاً في الحيز، وإلى ما لا يكون.

ولكنه[٧] يأبى خلوَّ الشيء عن ثبوت الأوّلية ولا ثبوتها؛ فقياس أحدهما على الآخَر بعيدٌ.

---

(١) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وأما».

(٣) في (ب) و(ج): «الحقيقة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «الاختلاف بأن الحال وأن المحل».

(٦) في (ب): «يقولوا: يجب أن يكون ذلك التباين بالمحل»، وفي (ج): «تقولوا: يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان».

(٧) في (ج): «ولكن».

وأيضاً فالعقل يأبى إثبات موجود في جهة لا يُمكن أن يُنسَب إلى موجودٍ آخَرَ في جهة أخرى بأنه يُساويه، أو هو أصغرُ منه، أو أعظم[١].

وأنتم تمتنعون عن أن الباريء[٢] تعالى مُساوٍ للعرش، أو أعظم منه أو أصغر[٣]؛ فإن التزموا ذلك؛ لزمهم انقسامُ ذاته.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من الإشارة إلى فوق: فسببه الإلف والعادة وجريان الناس على ذلك؛ فإنهم ما شاهدوا عالِماً قادراً حياً إلا جسماً، فكما أن مَن لم يُشاهِدْ إلا إنساناً أسود فحين تمثّل في نفسه إنساناً يُخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير.

ومن لم يسمع من اللغات إلا العربية، فحين تمثّل في نفسه معنى إنما يسبق إلى نفسه[٤] التعبير عن ذلك المعنى بلغة العرب[٥].

فكذلك يسبق إلى الوهم لِـمن[٦] يدعو حياً عالماً[٧] قادراً أنه على ما شاهدَ عليه الأحياءَ القادرين.

ويتبع ذلك أنه في مكانٍ، ولأن العلوَّ أشرفُ لكون الأنوار فيه، ولأن الرأس لما كان أشرف الأعضاء كان[٨] ما يليه أشرف الجهات؛ سبق[٩] إلى وهمِ الداعي أن مَن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٢) في (ج): «وأنتم تمنعون من أن يقال الباريء».

(٣) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٤) من قوله: «أنه أسود لا غير» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «بلفظ العرب».

(٦) في (ب) و(ج): «أنّ من».

(٧) زاد في (ب) هنا: «قادراً».

(٨) قوله: «كان» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «فيسبق».

يعتقد في عظمته - إذا كان في جهةٍ - وجب أن يكون في جهة العلوِّ، فبسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الإشارة إلى السماء.

ثم إن الأخلاف أخذوا ذلك من الأسلاف مع مشاركتهم إياهم في هذا التخيُّل، فظهر أن سبب ذلك هو الإلف؛ فلا يكون فيه حجة.

وأما حديث[١] الأمة[٢] فهو[٣] من الآحاد، ثم لو صحّ لكان سبَبَهُ ما ذكرناه من الإلف.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً: أن تعارضهم بقوله[٤] تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ [الأنعام: ٣]، وبقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ [المجادلة: ٧]، وبقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وبقوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وأما تفصيلُ القول في تأويل كلِّ[٥] واحدةٍ من الآيات فقد صنّفوا فيه كتباً،[٦] فلا حاجةَ بنا إلى إعادتها، وبالله التوفيق[٧].

والجواب عما تمسكوا به خامساً من أن الفوق أشرف يجب أن يكون الباريء تعالى فيه[٨]:

---

(١) في (ب): «وحيث».

(٢) في (ج): «وحديث الأمة».

(٣) في (ب) و(ج): «هو».

(٤) في (ب) و(ج): «نعارضهم بقول الله».

(٥) في (ب) و(ج): «تأويل القول في كل».

(٦) في (ب) و(ج): «كتاباً».

(٧) في (ب) و(ج): «فلا حاجة هنا إلى ذكرها».

(٨) في (ب) و(ج): «مختصاً به».

أن من يقول: الأرض كروية[١] يقول: إن جهاتِ الفلك كلُّها فوق؛ لأنه لو كان بعضُ الحيوان تحت أرجلنا ورأسُه مُسامتاً لأخمصنا[٢] ـ إذا كان قائمًا ـ لكان الفوق عنده ما سامَتَ رأسه، وإذا كانتْ الجهاتُ كلُّها جهة[٣] فوق، فكيف قلتم: إنه يجب حصوله تعالى في بعضها؛ لأنه أشرفَ مما عداه؟

ولأنّا لو تصوّرنا أنفُسنا إذا قمنا رؤوسَنا إلى جهة الأرض، وكانت الأنوارُ في هذه الجهة وجِهةُ فوق مظلمةً؛ لتصوَّرْنا أنّ الأرضَ هي الشريفة، ولأنه لا حيِّزَ إلا ويُفترَض فوقه حيزٌ[٤] آخرُ، فإذن لا حيزَ إلا وهو ـ بالقياس إلى ما فوقَه ـ أسفلُ، فوجب ألا يحصل في شيءٍ من الجهات، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الثالثة: في أنه تعالى[٦] لا يمكن أن يكون حالًّا في محلٍّ، وفيها ثلاثة مسالك:

المسلك الأول[٧]: لو حلَّ في متحيّزٍ لكان إما أن يحَلَّ في أكثرَ من جزءٍ واحد، أو محل في جزءٍ واحد[٨].

والأول مُحال؛ لأن الحالَّ في أحد الجزئين غيرُ الحالِّ في الجزءِ الآخَر لا محالةَ؛ إذ لو جاز أن يكون الموجودُ في أحدِ المحلين هو عينَ الموجود في المحلِّ الآخَرِ؛ جاز أن

(١) في (ب) و(ج): «كرية».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «لأخمصنا»، وفي (أ): «لأفقنا».
(٣) قوله: «جهة» سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «ونفرض فوقه حيزًا».
(٥) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) في (ب) و(ج): «وفيه ثلاث مسالك: الأول».
(٨) قوله: «أو محل في جزء واحد» سقط من (ب) و(ج).

يكون[١] المتحيِّزُ الكائنُ في أحد الحيِّـزَين هو الكائنَ في الحيز الآخر، حتى يلزمَ منه تجويزُ[٢] أن يكون الجزءُ الواحد في الآن الواحِدِ في حيِّزين، وإنه[٣] محال.

وإذا كان كذلك، فلو حلَّ في أكثرَ من حيِّز[٤] واحد؛ لانقسمت ذاته، وذلك مُحالٌ[٥].

وأما إن حلَّ في حيز واحد[٦] كانت ذاتُه أقلَّ القليل، وهو على الله تعالى[٧] محالٌ.

واعلم أن من أقنعه [هذا الوجه][٨] في إفساد هذا الوجه فقد حصل له المقصودُ[٩]، وإلا وجب إفسادُه بالبناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ[١٠]، وذلك بأن يُثبت[١١] أنَّ كلَّ متحيِّزٍ منقسم.

وحينئذ نقول[١٢]: لو حلّ في المتحيِّز[١٣] لانقسم؛ لأن كلَّ متحيِّزٍ[١٤] منقسمٌ،

(١) من قوله: «الموجود في أحد المحلين» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٢) قوله: «منه تجويز» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «أنه».
(٤) في (ب) و(ج): «جزء».
(٥) في (ب) و(ج): «ذاته إنه تعالى منزه عنه»، باستثناء قوله: «إنه»، ففي (ج): «وإنه».
(٦) في (ب) و(ج): «الحيز الواحد».
(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) زيادة من (ب) و(ج).
(٩) في (ب) و(ج): «هذا القسم فقد حصل المقصود له».
(١٠) في (ج): «لا يتجزئ».
(١١) في (ب) و(ج): «تبين».
(١٢) في (ب) و(ج): «وبها نقول».
(١٣) في (ب) و(ج): «متحيز».
(١٤) في (ب) و(ج): «المتحيز».

وكلُّ ما حلّ في المنقسم فهو منقسمٌ، لكن الانقسام عليه مُحالٌ؛ فحلولُهُ في المتحيّز محالٌ على الإطلاق.

وعلى[١] هذا التقدير نستغني[٢] عن التقسيم الذي بدأنا بالدلالة به.

المسلك الثاني: لو حل في جسم[٣] فإما أن يُقال: إنه أبداً كان حالًّا[٤]، فيلزم إما أن[٥] قِدَمُ المحلِّ أو حدوثه، وهما باطلان.

أو يُقال: إنه حلَّ بعد ما لم[٦] يكن حالاً، فحلوله ـ بعد أن لم يكن حالاً ـ إما أن يكون واجباً أو جائزاً.

فإن كان واجباً فذلك الوجوبُ إما للمحلِّ أو للحالّ أو لثالثٍ.

والأول باطل؛ لأن الأجسام متساويةٌ في الماهيّة وجميعِ اللوازم على ما مرّ، فلو اقتضى شيء منها حلولَ الله تعالى فيه لاقتضى الآخرُ، فيلزم أن يحلَّ[٧] تعالى في كلِّها، فيلزم إما الانقسام أو حلولُ الشيء[٨] الواحد في أكثر من محلٍّ واحد، وهما[٩] محالان.

والثاني باطل أيضاً[١٠]؛ لأن اقتضاءَه للحلول إن لم يكن بشرطِ حدوثِ المحلّ

---

(١) في (ج): «فعلى».

(٢) في (ب) و(ج): «يستغني».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «في جسم»، وفي (أ): «شيء».

(٤) زاد في (ج) هنا: «فيه».

(٥) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «إن لم».

(٧) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٨) في (ب) و(ج): «فيلزم إما انقسام ذاته أو حلول الشيء».

(٩) في (ب) و(ج): «وإنهما».

(١٠) قوله: «أيضاً» سقط من (ب) و(ج).

كان حالًّا في المحل قبل حدوث المحلّ، وذلك[١] محال.

وإن كان بشرط حدوثِه، فعند حدوث الجواهر الكثيرة، لم[٢] يكن بأن يحلَّ[٣] في واحدٍ منها أولى من أن يحلَّ في غيره المحال[٤] المذكور.

والثالث باطلٌ[٥]؛ لأن ذلك الثالث إن كان لازماً للحالِّ أو للمحلِّ[٦] عادت[٧] المحالات، وإن لم يكن لازماً لهما فهو إما مُوجبٌ أو مختار.

والموجب لا بدّ وأن لا يكون جسماً ولا جسمانيـاً، وإلا فليس اختصاصه بهذا الاقتضاء أولى من اختصاص سائر الأجسام به، بل يكون الجسم ـ الذي هو المحلُّ[٨] ـ أولى بذلك، ويعود المُحال.

وإذا لم يكن الموجبُ جسماً ولا جسمانيـاً فليس بأن يقتضيَ حلول الله[٩] في بعض الجواهر أَولى بأن يقتضيَ حلولَه في غيره؛ فيلزم أن يحلَّ في كل الجواهر، ويعود المحال.

وإما أن يكون مختاراً، فذلك المختار لا بدّ وأن يفعل فعلاً[١٠]، وإلا لَـما افترق

---

(١) في (ب) و(ج): «حدوثه وهذا».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لم»، وفي (أ): «ولم».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «يحل»، وفي (أ): «يحدث».

(٤) في (ب) و(ج): «فيعود للحال».

(٥) في (ب) و(ج): «أيضاً باطل».

(٦) في (ج): «أو المحل».

(٧) في (ب) و(ج): «حادث».

(٨) في (ب) و(ج): «محل».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١٠) في (ب) و(ج): «يكون له فعل».

الحالُّ بين ما بعدَ الحلول وبين ما قبله، وذلك الفعلُ لا بدّ وأن يكون هو[١] الحلول، أو ما يقتضي الحلول.

لكن حلول الشيء في غيره ليس أمراً وجودياً حتى يصحّ أن يجعلَ أثراً لفاعل[٢] أو موجب؛ لأن حلول الشيء في الشيء لو كان صفةً موجودة لكانت تلك الصفة أيضاً حالّةً في الشيء الذي صار حالًّا فيه[٣]، فيكون حلولُ الحلول زائداً عليه، فيلزم التسلسل.

فيثبت أنَّ القولَ بحلول الله تعالى[٤] في غيره يُفضي إلى أقسامٍ باطلة، فيكون القول به باطلاً.

المسلك الثالث: وهو أنه تعالى إن كان محتاجاً إلى ذلك المحلّ كان مُمكناً لذاته؛ لأن المحتاجَ إلى الغير مُمكن لذاتِه.

وإن كان ذلك[٥] المحلُّ غنيـاً عنه فكان إما واجباً بذاته، أو بشيءٍ[٦] آخرَ غيره، فيلزم وجودُ موجودَين واجبَي الوجود، وهو مُحالٌ.

وإن لم يكن محتاجاً إلى ذلك المحلّ كان غنيـاً عنه، والغنيُّ بذاته عن المحلِّ يستحيل أن يعرضَ له ما يُحوجه إلى المحلّ؛ لأن العَرَضيات لا تُزيل الصفات الذاتية.

---

(١) في (ب) و(ج): «وما قبله وفعله إما».

(٢) في (ب) و(ج): «أثر فاعل».

(٣) قوله: «فيه» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لكان ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «لذاته أو لشيء».

وفي هذا المسلك مباحثُ، وهو أعمُّ من المسلكين السالفين؛ لأنهما ينفيان حلول الله تعالى في[1] الجسم، وهذا المسلك ينفي حلولَ الله في المحل سواءٌ كان ذلك المحلّ جسماً أو غير جسم[2].

المسألة الرابعة: في أنه سبحانه[3] يستحيل أن يكون محلًّا للحوادث:

اتفقت الكرّامية على تجويز ذلك.

وأما تجدُّد الأحوال، فالمعتزلة اتفقوا على تجويزِ مثلِ المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية.

وأما أبو الحسين، فإنه أثبت تجدد العالِميات في ذاته.

وأما الفلاسفة ـ فمع أنهم في المشهور أبعدُ الناس عن هذا المذهب ـ ولكنهم يقولون بذلك من حيثُ لا يعرفونه!

فإنهم يُجوّزون تجدُّدَ الإضافات على ذاته تعالى، مع أنّ الإضافاتِ عندَهم أعراضٌ وجوديةٌ، وذلك يقتضي كونَ ذاته[4] موصوفةً بالحوادث.

وأما أبو البركات البغدادي؛ فإنه صرّح باتصاف ذات الله[5] بالصفاتِ المحدَثة.

والمعتمَدُ أن نقول: كلُّ ما صحّ قيامُه بالباري تعالى فإما أن يكونَ صفةَ كمال، أو لا يكون.

---

(١) قوله: «في» سقط من (ج).

(٢) من قوله: «الجسم وهذا المسلك» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أنه تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ب) و(ج): «ذاته تعالى».

فإن كان صفةَ كمالٍ استحالَ أن تكون حادثةً، وإلا لكانت ذاتُ الله تعالى[١] قبل الاتصاف[٢] بتلك الصفة خاليةً عن صفة الكمال، والخالي عن الكمال ـ الذي هو ممكنٌ الاتصافُ به ـ ناقصٌ، والنقصُ على الله تعالى ـ بإجماع الأمة ـ غيرُ جائز[٣].

وإن لم تكن صفةَ كمالٍ استحالَ اتصافُ ذات الله تعالى بها؛ لأن الأمّةَ مُجمِعة على أن صفاتِ الله تعالى ـ بأسرِها ـ صفاتُ الكمال، فإثباتُ صفة لا من صفاتِ الكمال له خرقٌ للإجماع[٤]، وإنه غير جائزٍ؛ فهذا ما نعوِّلُ عليه، وهو مركَّبٌ من العقل والسمع[٥].

والذي عول عليه أصحابنا[٦]: أنه لو صحّ اتصافُهُ بالحوادث، لوجب اتصافُهُ بها، أو بأضدادها في الأزل، وذلك يُوجب اتصافَهُ[٧] بالحوادث في الأزل، وهو مُحالٌ[٨].

وهذه الدلالةُ مبنيّةٌ[٩] على أن القابلَ للضدَّين يستحيلُ خلوُّه عنهما، وقد عرفتَ فسادَه.

ومِن أصحابنا مَن أورد هذه الدلالة بحيث[١٠] لا يُحتاج في تقريرها إلى البناء

---

(١) في (ج): «لكانت ذاته تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «اتصافه».

(٣) في (ب) و(ج): «غير جائز بإجماع الإمة».

(٤) في (ب) و(ج): «الإجماع».

(٥) في (ب) و(ج): «السمع والعقل».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رحمهم الله».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ج): «وإنه محال».

(٩) في (ج): «مبينة».

(١٠) في (ب) و(ج): «على وجه».

على ذلك الأصل! وهو أنه لو كان قابلاً للحوادث لكان قابلاً لها في الأزل[١]، وكونُ الشيء قابلاً للشيء فرعٌ على إمكان وجود المقبول، فيلزم صحةُ حدوث الحوادث في الأزل، وهو محالٌ.

إلا أن ذلك مُعارَضٌ بأن الله تعالى قادرٌ في الأزل، ولا يلزم من أزلية قادريته صحةُ أزلية المقدور، فكذلك هاهنا.

ومنهم من قال: لو قامت الحوادثُ به لتغيّر، وذلك محالٌ[٢]! وهو ضعيف لأنه[٣] إن فسّرّ التغير بقيام الحوادث به[٤] اتّحدَ اللازمُ والملزومُ.

وإن فسّرَ بغيره امتنعَ إثباتُ الشرطية.

أما المعتزلةُ [فجلُهم][٥] تمسّك بأن المفهومَ من قيام الصفة بالموصوف حصولُها في الحيِّز؛ تبعاً لحصول ذلك الموصوف فيه، والباريء تعالى ليس في الجهة، فيمتنع قيامُ الصفة به، وقد عرفتَ ضعفَ هذه الطريقة.

ومشايخُهُم استدلُّوا بأن الجوهر إنما صحَّ[٦] قيامُ المعاني الحادثة به؛ لكونه متحيزاً؛ بدليل أنَّ العرَض ـ لـمّا لم يكن متحيزاً ـ لـم يصحَّ قيامُ هذه المعاني به، والباريء تعالى ليس بمتحيِّزٍ، فلا يجوز قيامُ هذه المعاني به.

وهو[٧] باطلٌ؛ لاحتمال أن يُقال: الجوهر إنما صحّ[٨] قيام الحوادث به لا لكونه

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وذلك يوجب اتصافه تعالى بالحوادث في الأزل».
(٢) في (ج): «وهو محال».
(٣) في (ج): «وهذا ضعيف لأنه».
(٤) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «المعتزلة في جلهم»، وفي (أ): «فرجلهم». والأقرب ما أثبتناه.
(٦) في (ج): «يصح».
(٧) في (ب) و(ج): «وإنه».
(٨) في (ب) و(ج): «يصح».

متحيزاً، بل لأمر آخر[١] مشترَكٍ بينه وبين الباريء، وغير مشتَرَكٍ بينَهُ وبين العرَض.

ثم إن سلّمنا ذلك إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهرُ يقبل الحوادث؛ لكونه متحيزاً، والباريءُ تعالى يقبلها لوصفٍ آخرَ؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة.

واستدلوا أيضاً بأنه لو صحّ قيامُ حادثٍ به لصحّ قيام كلِّ الحوادث به، وهذه دعوى لا يمكن إقامةُ البرهان عليها.

فهذه عيونُ ما تمسّك به الناسُ في هذه المسألة.

واحتجّت الكرّاميةُ بثلاثة أمور[٢]:

أولها: أنهم[٣] يقيمون الدلالة على كونه تعالى مريداً متكلّمًا سميعاً بصيراً، ثم يثبتون استحالةَ كونه تعالى موصوفاً بهذه الصفات[٤] لذاته، أو لِـمَعانٍ قديمة، أو لِمعانٍ حادثة موجودة في غيره أو لا في محلٍّ، فلا يبقى إلا أن يكون متصفاً بهذه الصفات لِمعانٍ حادثةٍ قائمةٍ بذاته.

وثانيها[٥]ـ وهو الذي يحتجّون به على أصحابنا خاصة ـ: أن قالوا: لو امتنع قيامُ الحوادث بذات الله تعالى لكان ذلك الامتناعُ إما لوجودها الحاصلِ في الحالِ، أو لعدَمها السابق.

والأول باطلٌ، وإلا لامتنع قيامُ المعاني القديمة به.

---

(١) قوله: «آخر» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «بأمور».

(٣) قوله: «أولها» سقط من (ج).

(٤) في (ب): «الأوصاف».

(٥) كذا في (ج): «وثانيها»، وفيهما: «وثانيهما».

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الحوادث لو امتنع قيامُها بذاته تعالى لوجب[١] أن يُعلَّلَ ذلك الامتناعُ بأمرٍ حاصلٍ مع ذلك الامتناع[٢]، لكن[٣] الامتناع إنما يحصل عند وجود الحادثِ، والعدمُ السابق عليه غيرُ حاصل مع وجوده، فيستحيل تعليلُ هذا الامتناع به.

فثبت أنه لا يمكن تعليل ذلك الامتناع بواحد من القسمين المذكورين، فيمتنع حصولُ هذا الامتناع.

وثالثها: أن القادرَ لا يُمكنه أن يفعل الفعل مبايناً عن ذاته إلا بعد أن يفعلَ في ذاته شيئاً في الشاهد، فوجب أن يكونَ في الغائب كذلك.

والجواب عن **الأول**: ما أجبناهم في أبواب[٤] الصفات من الشُّبَه التي يتمسّكون بها[٥] في القدحِ في قِدَمِ هذه الصفات.

وعن **الثاني**: أنه لا يلزم من عدم امتناع اتصاف ذات الله تعالى[٦] بالمعاني القديمة عدمُ امتناع[٧] اتصافها بالمعاني الحادثة إلا أن يُثبتوا[٨] أنّ[٩] المعانيَ الحادثة مماثلةٌ لتلك المعاني القديمة، وذلك مما لا يتمكّنون منه أبداً.

---

(١) في (ج): «بذات الله لوجب».
(٢) قوله: «بأمر حاصل مع ذلك الامتناع» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) زاد في (ج) هنا: «ذلك».
(٤) في (ب) و(ج): «أجبنا به في باب».
(٥) في (ج): «الشبه المذكورة التي تمسك بها».
(٦) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «امتناع» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «إذا أثبتوا».
(٩) زاد في (ج) هنا: «هذه».

وعن **الثالث** أن نقول: إذا جاز أن يُحدُث الشيء في ذاته من غير وساطة[١] حادثٍ آخرَ فلم لا يجوز أن يحدُث مبايناً[٢] عن ذاته من غير وساطة[٣] حادث آخر؟

إلا أن يتمسكوا باللفظ، وهو أن الإحداث والحدوث والخلق والإيجاد مغايرٌ في اللغة للمُحدَث والمخلوق والموجَد!

ومثل ذلك لا يصلحُ أن نلتفت[٤] إليه في المباحث العقليةَ، وإلا لكان الوجود والثبوت والعدم مغايرة[٥] للموجود والثابت والمعدوم! وبالله التوفيق[٦].

المسألة الخامسة: في أنه سبحانه لا يتحدّ بغيره.

وبيانه[٧]: أنّ اتحادَ الشيء بغيره مُحالٌ؛ لأنهما عند الاتحاد إما أن يكونا موجودَين، أولا يكون واحدٌ منهما موجوداً، أو يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً.

فإن كانا موجودين فهما لم يتّحدا، بل هما اثنان كما كانا قبل ذلك.

وإن عدما فهما لم يتّحدا بل عدما، وحدث[٨] بعدهما شيء آخر.

---

(١) في (ب) و(ج): «واسطة».

(٢) في (ب) و(ج): «مباينها».

(٣) في (ب) و(ج): «واسطة».

(٤) في (ب) و(ج): «يلتفت».

(٥) في (ب) و(ج): «مغايراً».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «وبيانه» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «ووجد».

وإن كان أحدُهما موجوداً، والآخر معدوماً، فالاتحاد أيضاً باطل[١]؛ لأن الموجود لا يتّحد بالمعدوم.

المسألة السادسة: في أنه سبحانه[٢] مخالفٌ لخلقِه لذاتِه المخصوصة لا لصفةٍ زائدة:

الذي[٣] ذهب إليه نُفاة الأحوال أنه مخالفٌ لخلقه لذاته المخصوصة لا لأمرٍ زائد، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري.

بل زعما أنّ مخالفةَ كلِّ موجودٍ لغيره لا يكون إلا لذاته، وأنه ليس بين الحقائق اشتراكٌ إلا في الأسماء والأحكام، فأما في الأجزاء المقوّمة فلا.

ومنهم من ذهب إلى أن ذاته سبحانه[٤] تشارك[٥] سائر الذوات في أصل[٦] الذاتية، لكنه يخالف غيره[٧] بصفةٍ مخصوصة اختصّت بها ذاتُه[٨] دونَ سائر الذوات، وهو مذهبُ أبي عليٍّ وأبي هاشم.

ثم إنهم[٩] اختلفوا؛ فذهب أبو علي إلى أنه تعالى يُخالف خلقَه لوجوب وجوده وعالِميته وقادريته وحياتيته[١٠]، وهو قول أبي هاشم أولًا.

---

(١) في (ب) و(ج): «باطل أيضاً».
(٢) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».
(٣) في (ب) و(ج): «والذي».
(٤) في (ج): «ذاته تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «تساوي».
(٦) في (ب) و(ج): «وأصل».
(٧) في (ب) و(ج): «ولكنها تخالف غيرها».
(٨) قوله: «ذاته» سقط من (ب) و(ج).
(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فيما بينهم».
(١٠) في (ج): «وحييته».

وذهب أبو هاشم إلى أنه[١] يُخالف خلقه لصفةٍ[٢] خامسة تُوجب هذه الصفات الأربع.

والحق عندنا هو القول الأول، والدليل عليه:

أن مخالفته لخلقه لو كانت لا لذاته لكانت ذاتُه مساويةً لسائر الذوات في الذاتية؛ إذ لو كانت مخالِفةً لها لكونها تلك الذات؛ لكانت المخالَفةُ حاصلةً بنفس الذات لا بأمرٍ زائد.

ولو كانت ذاتُه مساويةً لسائر الذوات في الذاتية فاختصاصُ ذاته بالصفة التي بها خالف[٣] غيره لا بدّ وأن يكون لأمرٍ؛ لأن الذواتِ لمّا كانت متساويةً في الذاتية فما يصحُّ على الواحد منها يصحُّ على الآخَر؛ لوجوب تساوي المتساويات[٤] في تمام الحقيقة في جميع الأحكام اللازمة.

فتكون تلك الصفةُ ممكنةَ الحصول لسائر[٥] الذوات، ويكون سائر الصفات ـ التي بها خالفت سائرُ الذوات لذات الله تعالى[٦] ـ ممكنةَ الحصول لذات الله تعالى بدلًا عن تلك الصفة، فيكون اختصاصُ ذاتِه بتلك الصفات[٧] دونَ سائر الصفات ودونَ اختصاص سائر الذوات بتلك الصفة على نعتِ الإمكان، والمُمكِن يستدعي سبباً، والعلمُ بذلك ضروريٌّ!

---

(١) في (ج): «أنها».

(٢) في (ب) و(ج): «بصفة».

(٣) في (ب) و(ج): «خالف بها».

(٤) في (ج): «المتماثلات».

(٥) في (ب) و(ج): «الحصول سائر».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «الصفة».

ثم إنّ اختصاص ذات الباريء[١] بذلك السبب إن لم[٢] يكن[٣] واجباً لم يكن اختصاصُه[٤] بالصفة ـ التي بها خالفَ خلقه ـ واجباً؛ لوجوب زوال المعلول عند زوال العلة.

وإن كان واجباً، فذلك الوجوبُ إن كان لصفةٍ أخرى لزم إما التسلسُلُ أو الدّورُ[٥].

وإن كان لنفس تلك الذات كانت تلك الذات نفسها[٦] مخالفةً لسائر الذوات.

وإذا كان[٧] الذاتُ مخالِفةً لغيرها لنفسها لم تكن مخالَفتُها لغيرها لصفةٍ وراءَ تلك الذات، وهو[٨] المطلوب.

فإن قيل: ما ذكرتُموه من الدلالة يُناقض نفس مذهبكم؛ لأنكم لا تقولون بأنه تعالى يُخالف خلقَهُ لكونه ذاتاً مُطلَقةً، وإلا لزم ألّا يكون غيرُه ذاتاً، وأن تكون الذوات المتماثلة متخالفةً لكونها ذواتٍ! بل تقولون: إن ذاتَه مخالِفةٌ لخلقه لذاته المخصوصة.

فنقول: هل لقولكم: «مخصوصة» مفهومٌ زائد على مفهوم كونه ذاتاً أم لا؟

فإن لم يكُن له مفهومٌ[٩] أزيدُ من كونه ذاتاً، لزم أن يكون العلمُ[١٠] بكونه ذاتاً

(١) في (ب) و(ج): «الله».
(٢) في (ب): «أو لم».
(٣) في (ج): «إذ لم يكن».
(٤) في (ب) و(ج): «اختصاصها».
(٥) في (ب): «التسلسل وإما الدور»، وفي (ج): «لزم التسلسل وأما الدور».
(٦) في (ب) و(ج): «لنفسها».
(٧) في (ج): «كانت».
(٨) في (ب) و(ج): «وذلك هو».
(٩) في (ج): «فمفهوم».
(١٠) في (ب) و(ج): «العالم».

علماً[١] بكونه ذاتاً مخصوصة؛ حتى إنّ مَن علِمَ أنه[٢] ذاتٌ فقد علم خصوصيّةَ ذاته، لكنه ليس الأمر كذلك؛ فإن العلمَ بأحدهما مغايرٌ للعلمِ بالثاني، والدلالة على أحدهما مغايِرةٌ للدلالة على الثاني، ولأن الصادق إذا أخبرنا بأن الله قد خلق ذاتاً، فمجرّد[٣] هذا الخبر به[٤] يجب أن يحصل العلمُ بخصوصية تلك الذات.

ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك[٥]، فإذن لا بدّ وأن يكون لقولكم: «مخصوصة» مفهوم منفصلٌ عن مفهومِ مُطلَقِ كونِهِ ذاتاً سواءٌ كان ذلك المفهوم عدمياً أو وجودياً[٦].

لكنكم تساعدون على أنّ مخالفته للخلق ليس لأمرٍ عدميٍّ بل هي[٧] لأمر ثبوتي زائدٍ على مطلقِ كونِهِ ذاتاً، وهو الذي ذهب إليه مَن زعم أنه مخالفٌ لخلقِهِ[٨] لصفةٍ زائدةٍ على ذاته؛ فإنتم لا تخالفون أولئك إلا في الاسم من حيث إنهم سمَّوا ذلك الزائدَ حالةً وصفةً[٩]، وأنتم سميتموه «خصوصية».

ثم إنّ ما ذكرتُموه من الحُجّة يُبطل القولَ بهذا الزائد، فثبت أن ما ذكرتموه من الحجة يُناقض مذهبكم، فيكون مستدركاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «عالماً».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «فبمجرد».

(٤) قوله: «به» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «أن الأمر ليس كذلك».

(٦) في (ج): «وجوديًا أو عدميًا».

(٧) قوله: «هي» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «يخالف خلقه».

(٩) في (ب) و(ج): «إنهم علموا ذلك إلزام حالة جنساً له وصفة».

ثم إن[١] سلّمنا السلامة عن[٢] التناقض! فلم قلتُم: إنّ اختصاصَ ذاته بتلك الصفة[٣] أمرٌ جائز.

قوله: الذوات لـمّا كانت متساويةً في حكم الذاتية وجب تساويها في قَبول هذه الصفات.

قلنا: قد مرّ ـ غيرَ مرة ـ أن هذه القضية منقوضةٌ بصُور مثلِ أنّ الباريء[٤] قادرٌ على مثل مقدور العبد، وغيرُ قادرٍ على عينِ[٥] مقدورِه.

ولئن التزمتُم ذلك التزمنا ذلك[٦] في جانب العبد؛ فإنه قادرٌ على مثلِ مقدور الله تعالى مع أنه بالاتفاق غيرُ قادرٍ على مقدور الله تعالى[٧].

ومثل أنّ الشيء حالَ بقائه هو عينُه[٨] حالَ حدوثه، ثم إنه حالَ الحدوث يجب أن يكون مقدوراً، وحالَ البقاء يمتنع أن يكون كذلك، وكذلك[٩] العالم كان ممتنعاً في الأزل لعينه، ثم عاد ممكناً لعينه[١٠].

ثم إن سلّمنا أنّ اختصاصَه بتلك الصفة أمر جائزٌ! فلم قلتُم: إن الجائز يستدعي سبباً؟

---

(١) في (ب) و(ج): «مستدركاً وإن».

(٢) في (ج): «من».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «دون سائر الصفات ودون اختصاص سائر الذوات بتلك الصفة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «عين» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «ذلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «على مقدوره تعالى».

(٨) في (ب): «لعينه»، وفي (ج): «بعينه».

(٩) في (ب) و(ج): «وكذا».

(١٠) في (ب) و(ج): «بعينه».

وتقريره: ما مر في مسألة إثبات الصانع إن[١] سلّمنا ذلك! ولكن[٢] الجائز متى يستدعي السببَ إذا كان متجدداً، أو[٣] إذا لم يكن؟!.

بيانه: وهو أنا لو حكمنا بافتقار الجائز إلى المؤثِّر مُطلَقاً[٤] ـ من غير أن يشترط فيه كونه متجدداً ـ لزِمَنا أن نُحوجَ الشيءَ ـ حال بقائه ـ إلى المؤثِّر، وذلك محالٌ.

وإذا ثبت ذلك، فلا يُمكنكم أن تُثبتوا أنّ اختصاصَ ذاته بتلك الصفة يستدعي مُرجِّحاً ما لم تثبتوا أن ذلك الاختصاص مُتجدِّدٌ، ومعلومٌ أن ذلك باطل.

ثم إن سلّمنا أنّ احتياجَ[٥] الجائز إلى المؤثّر[٦] يتوقف على كونه متجدداً! ولكن متى تتحقق[٧] تلك الحاجةُ إذا لزم من القول بثبوت تلك الحاجة محالٌ، أو إذا لم يلزم؟

ع م.

بيانه: وهو[٨] أنّ الإمكان إنما يحُوج إلى المؤثّر إذا لم يلزَمْ من ذلك الإحواج محالٌ.

وفي مسألتنا القول بتعليل اختصاص ذات الله تعالى بتلك الصفة بعلةٍ يلزَمُ منه محالٌ[٩]، وهو التسلسُلُ الذي ذكرتمُوه[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٢) في (ب) و(ج): «لكن».

(٣) في (ب) و(ج): «أم».

(٤) في (ب) و(ج): «مطلقاً إلى المؤثر».

(٥) في (ب) و(ج): «افتقار».

(٦) قوله: «لا» سقط من (ب) و(ج)، وزاد في (أ): «لا». وإسقاطها أصوب.

(٧) في (ب) و(ج): «يتوقف».

(٨) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «المحال».

(١٠) في (ب) و(ج): «وهو الذي ذكرتموه من التسلسل».

فحنيئذٍ لم يوجد شرطُ صحة التعليل ـ وهو عدم لزوم المحال فوجب أن لا يثبت التعليل لا يُقال: إن لزوم المحال مانع من التعليل فعدم لزوم المحال[1] عبارة عن عدم المانع، ولا يلزم من عدم المانع وجوب الشيء ـ فكان ينبغي أن تقولوا: إنه إذا لم يوجد المانُع من التعليل أنه يصحُّ التعليل؛ لا أنه[2] يجبُ التعليل[3].

فلما حكمتُم بوجوب التعليل بطل قولُكم؛ لأنا نقول: المُحوِجُ إلى التعليل إنما هو الجواز، وعدمُ المانع من التعليل شرطُ اقتضاء الجواز للتعليل.

فإذا لم يُوجَد المانعُ فحنيئذٍ حصلت علةُ الحاجة إلى العلّة مقرونةً بشرطها؛ فلا جرم وجب التعليلُ.

ثم إن سلّمنا أنه يلزم التسلسل! فلم قلتُم إن ذلك محالٌ؟

وتقريره ما مضى في مسألة وجوب وجود الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على ما قلتُموه! ولكن هنا[4] ما يُوهم نقيضَهُ وهو أن[5] مِن عقَلَ الذاتَ، ثم اعتقد فيه كونَهُ قديمًا أو حادثاً؛ فإنه لا يختلفُ اعتقادُ كونه ذاتاً بسبب اختلافِ كونه قديماً أو حادثاً.

ولو اعتقد في أمرٍ أنه ذاتٌ، ثم اعتقد فيه أنه صفة؛ فإنه يزولُ اعتقادُ كونه ذاتاً فلولا أنّ الذاتية أمرٌ مشتركٌ بين القديم والحادث، وإلا لَـمَا بقي اعتقادُ كونه ذاتاً مع اعتقادي[6] قدمه أو حدوثه، كما لا يبقى اعتقادُ كونه ذاتاً عند طَرَيَان اعتقادِ كونِه صفةً.

---

(١) من قوله: «فوجب أن لا يثبت التعليل» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «لا أنه»، وفي (أ): «لأنه».

(٣) قوله: «التعليل» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «ههنا».

(٥) في (ب) و(ج): «أنه».

(٦) في (ب) و(ج): «اعتقاد».

وأيضاً فلأنّ الذات يُمكن تقسيمُها إلى القديم والحادث، ومَوردُ التقسيم يجب أن يكون مُشترَكاً بين الأقسام، فإذن أصلُ الذاتية مشترَكٌ بين القديم والحادث.

ثم لا شك في[1] أن الله تعالى مخالِفٌ لخلقه، ومعلوم بالضرورة أنّ ما به الاشتراكُ غير ما به الاختلاف؛ فإذن ما به خالَفَ الله[2] غيرُهُ غيرُ أصلِ كونِه ذاتاً، وذلك يقدَحُ في مذهبكم.

ومع ذلك؛ فإنا نقول: مخالفة الله تعالى لخلقه إما أن تكون بقَيدٍ عدَميٍّ ـ وهو أنه لم يحصل لذاته ما حصل لخلقه ـ وأما أن تكون بوصف ثبوتي.

والأول باطلٌ، وإلا لكانت الذاتُ ـ في كونها موجودة ـ غيرَ مُتوقّفةٍ على صفة من الصفات، بل غنيةً[3] عنها، ولو كان كذلك لصحّ أيضاً في ذوات المُحدَثات بقاؤها عند زوال جميع الصفات عنها؛ لأن المتماثِلات متساويةٌ في كل[4] الأحكام.

وبهذا التقدير يرتفع[5] الاختلافُ بين الله تعالى وبين المُحدَثات، وذلك محالٌ، فثبت أنه تعالى مخالفٌ لخلقه لصفةٍ زائدةٍ على أصل كونه ذاتاً، وهو المطلوب.

والجواب:

قوله: دليلُكُم يُناقضُ مذهبَكم.

قلنا: لا نُسلّمُ.

---

(١) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «غلبة».

(٤) في (ب) و(ج): «جميع».

(٥) في (ب) و(ج): «يقع».

قوله: لأن الخصوصية التي تُثبتونها هي نفسُ الصفة التي نُثبتها.

قلنا: هذا إنما يلزَم لو وجب[١] أن تكون خصوصيةُ الذات زائدةً عليها، وليس الأمر كذلك لوجهين:

الأول: أن الصفة ـ التي يزعمون أن ذات الله تعالى تُخالفُ خلقَهُ بها ـ إما أن تكون ممتازةً عن غيرها من الأحوال والذوات أو لا تكون.

فإن لم يكُن لها امتيازٌ عن غيرها لم يُمكنكم أن تقولوا[٢]: اللهُ تعالى يُخالف خلقَه بها لا لذاته ولا لشيء آخر؛ لأن الحكمَ بوقوعِ المخالفة بها وامتناعِ وقوعِ المخالفة بغيرِها لا يُمكن إلا بعد امتيازها عن غيرها.

وإن أثبتم لتلك الحالة خصوصيةً، فخصوصيتها إن كانت لحالةٍ أخرى لزِمَ التسلسُل.

وإن لم تكن لحالةٍ أخرى فتكون تلك الحالةُ مخصوصةً لنفسها من غير حالةٍ أخرى.

وإذا[٣] عقلتُم ذلك في الحال فاعقِلوا مثلَه في نفس الذات.

لا يُقال: الأحوالُ لا تُوصَفُ بوصفٍ، فلا[٤] يُمكن وصفُها بالخصوصية، بل الذات الموصوفة بتلك الحالة هي المخصوصة، ولمّا لم يكن للحالة خصوصيةٌ اندفع التسلسل[٥].

---

(١) في (ج): «يلزم لوجب».

(٢) زاد في (ج) هنا: «إن».

(٣) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «فلا»، وفي (أ): «لا».

(٥) في (ب) و(ج): «اندفع الإشكال والتسلسل».

لأنا نقول: إن خصوصيةَ الذات لَـمّا لم تُعقل إلا لأجل تلك الصفة، فلا بدّ وأن تكون خصوصيةُ[١] الصفة معقولةً أَوَّلًا؛ لأن الذاتَ مع الصفة عبارةٌ عن الذات وعن الصفة[٢]، وما لم يُعقَلِ التخصيص في المفردات امتنع تعقُّله في المركَّب[٣]! ألا ترى أنا لو لم نعقل[٤] أنّ ذاتاً اختصَّ بحالةٍ لا يُمكننا أن نعرفَ أنّ تلك الذات ممتازةٌ عن ذات أخرى.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا لم يكن الامتيازُ ثابتاً بين الذوات، فلا بد من ثبوتها[٥] بين الصفات، وإلا لاستحال أن نعقلَ الذاتَ الموصوفةَ متميزةً.

الثاني: أن مخالفة[٦] الشيء غيرَه لا لذاته بل لصفةٍ أخرى كلامٌ مجازيٌّ لا حقيقة له!

لأنا إذا فرضنا أمرَين لا اختلافَ بينهما بوجهٍ من الوجوه، ثم اختصَّ كلُّ واحدٍ منهما بوصفٍ مخالِفٍ لِـما اختصَّ به الآخر، فالأمران الأولان ما صارا مختلفتين[٧]؛ لأنهما عندَ الاتصافِ بالوصفين المختلفتين[٨] باقيان[٩] على حقيقتهما؛ إذ لو لم تبقَ[١٠] حقيقتاهما لم يكن الوصفان ثابتَين لذينكَ الأمرَين بل مُزيلَين لهما مُبطلَين لماهيتهما.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «تلك».

(٢) قوله: «عبارة عن الذات وعن الصفة» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «المركَّبات».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «لو لم نعقل»، وفي (أ): «لو عقلنا».

(٥) في (ج): «ثبوته».

(٦) في (ب) و(ج): «مخالف».

(٧) في (ج): «مختلفين».

(٨) في (ج): «المختلفين».

(٩) في (ب) و(ج): «باقيين».

(١٠) في (ج): «لـم يبق».

وإذا كان كذلك ثبتَ أنّ الاختلافَ ليس إلا بين الوصفَين الثابتَين لذينك الأمرَين فثبتَ أنّ مخالَفةَ الشيء لغيره لا لذاتِه بل لصفةٍ ثابتة له غيرُ معقول.

ثم التحقيقُ في الجواب: أنّ الكثرةَ في ماهية الشيء وحقيقته إنما تلزم[١] إذا كان هو مشاركاً لغيره في شيءٍ من الذاتيات، وممتازاً عنها[٢] في ذاتيٍّ آخر؛ فحينئذٍ يُعلم أن ما به الاشتراكُ غير ما به الامتيازُ، وذاته مركَّبة من الاعتبارين؛ فحينئذ يلزم الاعتراف بالكثرة في تلك الحقيقة.

ثم إن الأشياء المختلفة إما أن يكونَ لها ـ أبداً ـ ما يشتركُ فيها من الذاتيات فيلزَم أن يكون لكلِّ شيءٍ[٣] أجزاءٌ مقوِّماتٌ غيرُ متناهية لا مرةً واحدةً، بل مِراراً غير متناهية، أو ينتهي إلى أشياءَ اختلافُها بتمام حقائقِها، ولا[٤] يكون بينها اشتراكٌ في شيء من الذاتيات أصلاً، فيكون كلُّ واحد ممتازاً عن الآخر بتمام ماهيّة المخصوصة.

قوله: لم قلت[٥]: إنّ الذواتِ ـ لـمّا كانت متساويةً ـ فكلُّ ما صحَّ على بعضِها صحَّ على كلِّها؟

قلنا: لأن الذواتِ المتساويةَ في حقائقها إذا عرَضَت لواحدةٍ[٦] منها صفةٌ فلا شكّ أن تلك الصفةَ غيرُ ممتنعة العُروض له[٧].

فعدمُ امتناع وقوع تلك الصفة لتلك الحقيقة إما أن يكون من لوازمها أو لا يكون.

---

(١) في (ب) و(ج): «يلزم».
(٢) في (ب) و(ج): «عنه».
(٣) في (ج): «يكون لشيء».
(٤) في (ب) و(ج): «فلا».
(٥) في (ج): «لـم قلتم».
(٦) كذا في (ج): «لواحدة»، وفي (أ): «لواحدٍ».
(٧) في (ب) و(ج): «لها».

فإن لم يكُن من لوازمها أمكنَ أن يزولَ عنه[١]، فيكون ذلك الإمكان[٢] ممكنَ الثبوت له، فينتقل[٣] الكلام إلى إمكان الإمكان، حتى ينتهي إلى إمكانٍ لازمٍ للماهية[٤] وإذا[٥] كان ذلك الإمكان لازماً لتلك الماهية كانت سائرُ الإمكاناتِ ممكنةً له، وكان ذلك الواقع أيضاً ممكناً له[٦] فقد بان أنّ ما يُمكن لفردٍ من أفراد ماهيةٍ[٧] وجبَ أن يكون مُمكنَ الحصول للفردِ الآخَر من تلك الماهية.

اللهم إلا أن يقال[٨]: إن هذا إنما يلزم أن لو جعلنا ذلكَ الإمكانَ معلولَ تلك الماهية، فأما لو حكَمْنا بوجوبه له من غير سببٍ، فلا يلزم ذلك!

لكنا نقول: إن ذلك الإمكانَ حُكمٌ غيرُ مستقلٍّ بنفسه، بل هو تابعٌ لتلك الماهية، فيكون ذلك الإمكانُ أمراً مُمكناً في نفسه، ويستدعي سبباً، وهو تلك الماهيةُ على ما بيّناه.

وأما النقوضُ فقدّمت العذرَ[٩] عنها.

قوله: لم قلتُم: إن الإمكانَ مُحوِجٌ إلى السبب.

قلنا: قد مرّ تقريرُ ذلك في باب إثبات الصانع.

---

(١) في (ب) و(ج): «عنها».

(٢) «الإمكان»: زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «فنقل».

(٤) في (ج): «لازم الماهية».

(٥) في (ب) و(ج): «فإذا».

(٦) في (ب) و(ج): «الواقع ممكناً له أيضاً».

(٧) في (ج): «ماهيته».

(٨) في (ب) و(ج): «نقول».

(٩) في (ب) و(ج): «وأما النقوض فقد مرَّ العذر».

قوله: الممكن محتاج إلى المؤثر إذا كان متجدداً أو إذا لم يكن[١].

قلنا: قد مرّ الجوابُ عنه أيضاً هناك، ومما نزيده هنا[٢] أن مشايخ المعتزلة ـ عندما علموا أن حصول الجسم في الحيّز ممكن ـ بنَوا عليه أنّ ذلك الحصولَ يستدعي مؤثِّراً، ثم تَـمّموا التقسيمَ وبنَوا عليه إثبات المعاني.

ولولا أنَّ الجائزَ يستدعي المقتضيَ سواءٌ حصل التجدُّد أو لم يحصل؛ لَـمّا كان عليهم ذلك[٣]، بل كان ينبغي أن لا يستمرَّ دليلُهم في إثبات المعاني إلا في الجواهر التي عرفوا أن كائنيَّتَها قد تجدّدت.

فإن قالوا: إنهم يقدرون على بيان أنّ كلّ جسم؛ فإنه يصحُّ خروجُه عن حيزه، وهذا القدرُ يكفي في العلم باحتياجه إلى المؤثر.

فنقول: صحةُ خروجه عن الحيّز تدلُّ[٤] على كون الكائنية ممكنةً في نفسها، لا على كونها متجددة؛ فإن كان كونُهُ ممكناً كافياً في الاحتياج إلى السبب فقد تمّ المقصود.

وإن كان لا بدّ مع ذلك من التجدُّد وجبَ أن لا يستمرُّ دليلُهم في إثبات الأكوان وحدوث العالم إلا في الأجسام التي شاهدوا خروجَها عن أحيازها، ومعلوم أن ذلك باطلٌ.

قوله: الإمكان يُحوِج إلى المقتضي بشرطِ عدم الأداء إلى المُحال.

قلنا: **أما أولاً**: فيمكننا أن ندّعيَ أن العلم بحاجةِ الممكن إلى المقتضي علم

---

(١) في (ج): «متجددًا وإذا لـم يكن متجددًا».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) في (ب) و(ج): «ما كان يمكنهم ذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «يدل».

ضروريٌّ على الإطلاق، وأنه ليس في العقل ما يُفرّق ـ في هذا الباب ـ بين حالٍ وحال.

وأما ثانياً: فلأن إحواج الإمكان إلى السبب إما أن يتوقّف على أنه لا يلزم منه محذورٌ، أو لا يتوقف.

ومحالٌ أن يتوقف؛ لوجوه أربعة:

أما أولاً: فلأن الذي يُمكننا أن نعلمه هو أنه لا يلزم منه محذورٌ في الصورة العلانية، ونعدُّ[١] صوراً كثيرة.

ومع هذا فيبقى احتمالُ لزوم المحال عنه في صورة[٢] ـ سوى الصور التي عددناها ـ ونحن لا نعرفها.

فلو اعتبرنا هذا الشرطَ في احتياج الممكن إلى السبب يلزَمُنا أنْ لا نقطعَ باحتياج شيء من الممكنات إلى السبب؛ لأن هذا الشرطَ مما لا يمكنُ الوفاءُ بتحقيقه[٣] بحيثُ يحصل اليقينُ به.

اللهم إلا أن يُقال: ما لا دليلَ عليه وجب نفيُه، ولكنّا بيّنّا في أول الكتاب ضَعفَ هذه الطريقة.

وأما ثانياً: وهو أنا إذا حكَمْنا بعدم التعليل الوجود[٤] المانع، فيجب علينا أن نتعرف أنه هل يلزم من تعليل هذا الامتناع بهذا المانع محالٌ أم لا؟

حتى إنه إن كان لا يلزم منه محالٌ علّلنا هذا الامتناعَ بذلك المانع.

---

(١) في (ج): «وبعد».

(٢) في (ب) و(ج): «صور».

(٣) في (ب) و(ج): «بحقيقته».

(٤) في (ب) و(ج): «بوجود».

ثم يجب علينا أن ننظر في ذلك المانعِ الثالث أنه هل له مانعٌ[1] آخر؟ ويلزم التسلسُل.

وأما ثالثاً: فإذا قدّرنا أن مانعاً منع من إحواج الإمكان إلى المقتضي، فكلُّ شيء منع شيئاً آخَرَ، فذلك الآخرُ يكون مانعاً له أيضاً؛ لأن الممانعة حُكمٌ ثابتٌ من الجانبين.

فكما أن ذلك المانعَ يمنع من كون الجواز مُحوجاً إلى المقتضي، فيكون الجواز مُحوجاً إلى المقتضي مانع[2] من كون ذلك المانع مانعاً من هذا الإحواج[3]، فليس امتناع أحدِهما بالآخر بأَولى من العكس.

فإما أن يؤثر كلُّ واحد منهما في الآخَر، فيكون الأصلُ مانعاً للمانع عن المانعية، ويكون المانعُ مانعاً للأصل عن الاقتضاء، فيصير[4] الجواز غير مُحوِجٍ إلى السبب مع تحقُّق عدم المانع! والخصم لا يرضى بذلك.

وإما ألا[5] يمنعَ واحدٌ منهما[6] الآخَرَ، فيبقى أصلُ الإمكان مُحوجاً إلى السبب، ويبقى ذاتُ المانع مانعاً، فيجتمع النفي والإثبات.

وأما رابعاً: فلأنّـا إذا رأينا حُكماً جائزاً حكمْنا بأن له سبباً، ثم نشرَعُ بعدَه في تعيين ذلك السبب بالتقسيم[7].

---

(١) في (ب) و(ج): «هو لمانع».

(٢) في (ب) و(ج): «ما يمنع».

(٣) في (ج): «الإخراج».

(٤) في (ب) و(ج): «فيكون».

(٥) في (ب) و(ج): «إن لم».

(٦) في (ب) و(ج): «أحدهما».

(٧) في (ب) و(ج): «تعيين السبب بالسبر والتقسيم».

ولو كان الأمر كما قالوه؛ لكان من الواجب أن يغير[١] الترتيب، فنقسّم أولًا، ونرى هل في الأصول ما يقدح فيه أم لا؟

فإن لم يكن فحنيئذٍ حكمْنا باستناده إلى سبب، ولمّا لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: لم قلتُم: إن التسلسل باطل[٢].

قلنا: قد مر تقرير ذلك[٣] في مسألة أن الصانع واجبُ الوجود.

قوله: الذوات مشترَكةٌ في الذاتية ومتخالفة في خصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، فيلزم أن تكون خصوصيةُ الذات زائدةً على أصل كونه ذاتاً.

قلنا: والأحوالُ والصفات أيضاً مُشتركةٌ في عموم كونها أحوالاً وصفاتٍ، ومتخالفة في خصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف[٤]، فيلزم أن يكون تميُّزُ الحالة عن غيرها بحالة أخرى، ويلزم التسلسل.

لا يُقال: القدرُ المشترك بين الأحوال يحتمل أن يكون من القيود السلبية، أو من القيود الاعتبارية، أو من اللوازم الخارجية وتكون حقيقةُ كلٍّ واحد منها[٥] بتمامها مخالفةً لتمام حقيقة الأخرى[٦].

لأنا نقول: إذا جوّزتم ذلك في الأحوال فجوِّزوا مثلَه في الذوات، وحينئذ يندفع ما قلتُموهُ، وبالله التوفيق[٧].

---

(١) في (ج): «تغير».

(٢) في (ب) و(ج): «محال».

(٣) في (ب) و(ج): «مر الجواب عنه».

(٤) في (ب) و(ج): «الامتياز والاختلاف».

(٥) في (ج): «منهما».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «الأخرى»، وفي (أ): «الآخر».

(٧) في (ب) و(ج): «قلتموه، والله أعلم».

المسألة السابعة: في أن حقيقته سبحانه[١] هل هي معلومةٌ للبشر[٢]؟

اتفقت الفلاسفة على أن حقيقة الله[٣] غيرُ معقولة[٤] للبشر ولا يصحُّ أن يصير[٥] معقولة لهم[٦].

وكلامُ الصوفية ـ في أكثر الأمر ـ مُشعِرٌ[٧] بذلك، وهو اختيار حجةِ الإسلام الغزالي وأستاذِه إمامِ الحرمين.

وصرّح القاضي أبو بكر بأن خاصّيّته غيرُ معلومة لنا الآنَ، وتردَّد في أنّ المؤمنين بعد أن يروه[٨] هل يعلمون تلك الخاصية أم لا؟

وكان ضرار بن عمرو[٩] يزعم أن لله[١٠] ماهيةً لا نعلمها[١١] الآنَ، وزعم أن في مقدوره أن يخلق للخلق حاسّةً سادسة يُدركون بتلك الحاسة خاصيةَ ذاته.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(٢) في (ج): «أم لا».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «معلومة».

(٥) في (ب) و(ج): «تكون».

(٦) قوله: «لهم» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «يشعر».

(٨) في (ج): «يرونه».

(٩) هو القاضي المعتزلي ضرار بن عمرو، من رؤوس المعتزلة طمع برياستهم في بلده، فلم يدركه، كان يقول: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفاراً، لجواز ذلك على كل فرد منهم. توفي نحو ١٩٠هـ.
ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤٤)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٣: ٢٠٣).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(١١) في (ب) و(ج): «نعرفها».

وإنما نظنُّ[١] أنه ذهب في ذلك إلى قريبٍ مما ذهبت إليه الفلاسفةُ حيث قالوا: إن للنفس بعد مفارقة الأبدان ضرباً من الإدراك القوي هو غايةُ ما يمكن[٢] أن يحصلَ للبشر من إدراك الله تعالى ومعرفته، فسمّى ضرارٌ ذلك حاسّةً سادسة.

وأما أكثرُ الظاهريين من المتكلمين من أصحابنا ومن المعتزلة فقد ذهبوا[٣] إلى أن حقيقةَ الله تعالى معلومةٌ لنا، وأن علْمَنا بحقيقته سبحانه[٤] كعلمِهِ سبحانه بحقيقةِ نفسِه.

ونحن نذكُر الآن ما احتجَّ به كلُّ فريق فنقول[٥]:

احتج[٦] من زعم أنا نعرف حقيقةَ الله[٧] تعالى بثلاثة أمور[٨]:

الأول: أنا مكلفون بأن نعرف أنَّ الله واحدٌ[٩]، والعلم بوحدته متوقف على معرفة حقيقته، ومعرفة حقيقة الواحد؛ لأن من لا يعرف العالَـمَ ولا الحادث[١٠] لا يمكنه العلمُ بأن العالَـمَ حادثٌ[١١].

---

(١) في (ج): «وأنا أظن».

(٢) كذا في (ج): «يمكن»، وفيهما: «تمكن».

(٣) في (ج): «المعتزلة فذهبوا».

(٤) قوله: «سبحانه» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) قوله: «فنقول» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «واحتج».

(٧) في (ب) و(ج): «الإله».

(٨) في (ج): «تعالى بأمور».

(٩) في (ب) و(ج): «نعرفَ اللهَ تعالى واحداً».

(١٠) في (ج): «والحارث».

(١١) قوله: «حادث» زيادة من (ب) و(ج).

فلو لم يكن لنا طريقٌ إلى معرفةِ حقيقته تعالى لكان تكليفُه[١] بمعرفة كونِه واحداً تكليفاً بالمُحال، وقد أجمعت الأمة على أن التكليف بمعرفة وحدانيته ليس تكليفاً بما لا يطاق[٢].

الثاني: وهو[٣] أنّـا لو قدّرنا موجوداً ليس له من الصفات إلا كونَهُ أزليـاً، أبديـاً، واجباً، حيّـاً، عالِماً، قادراً[٤]، مُريداً، متكلّماً، سميعاً، بصيراً، منزّهاً عن التحيُّز والجهة والحالّيّة والمحلّية[٥]؛ فإنه يكون إلهاً بمجرَّدِ هذه الصفات!

فلو كانت له صفةٌ أخرى ـ وراءَ هذه الصفات ـ لكانت تلك الصفةُ غيرَ مُعتبَرةٍ في الإلهية، وقد أجمعت الأمةُ على أن صفاتِهِ ـ بأسرها ـ مُعتبَرةٌ في الإلهية؛ فوجب أن لا يكون له صفةٌ وراء هذه الصفات، لا من الصفات الذاتية، ولا من الصفات المعنوية.

الثالث[٦]: أنه لا دليلَ على صفةٍ من الصفات الذاتية والمعنوية وراءَ هذه الصفات، وما لا دليلَ عليه وجب نفيُه.

واحتجّ من زعم أنّـا لا نعرف حقيقته[٧] بأمورٍ منها مبنيّة على قواعد الفلاسفة، ومنها[٨] مبنية على قواعد الصوفية، ومنها مبنية على قواعد المتكلمين.

---

(١) في (ج): «تكليفنا».

(٢) في (ب) و(ج): «بالمحال».

(٣) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «أزليًّا أبديًّا عالـماً حيًّا قادرًا».

(٥) قوله: «والمحلية» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) في (ج): «فمنها أن».

أما المبنيّةُ على قواعد الفلاسفة فثلاثةٌ:

الأول(١): التعقُّل عبارةٌ عن ارتسام صورةٍ مساوية لماهية المعقول(٢) في العاقل.

فلو عقلنا اللهَ تعالى لارتسمَت صورةٌ مساويةٌ(٣) لحقيقته فينا، فتكون ماهيتُهُ معقولةً على كثيرين مختلفين بالعدد، وإنه محالٌ.

وهذا ضعيفٌ؛ لفساد كون العلم عبارةً عن الانطباع الذي ذكروه.

ثم إن سلّمنا ذلك! ولكن الذي ثبت ـ بالدليل ـ امتناعُه كونُ حقيقةِ الله(٤) مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد موجودين في الخارج.

فأما على الصورة الذهنية المأخوذة منه، فذلك مما لم يثبُت امتناعُه.

ومنها(٥): أنا لو عقلنا حقيقته كما هي ـ وحقيقته كما هي مبدأٌ لِصدورِ ما صدر عنه ـ وجب(٦) أن نعقل من حقيقته كونَهُ مبدأً لِـما صدر عنه؛ إذ لو لم نعقلْ ذلك لَـمَا كنا قد عقلنا حقيقتَه؛ لأن اقتضاءَ ذاته لِما صدر عنه ليس إلا لنفس ذاته المخصوصة، ولو عقلنا كونَه مبدأً لِـما صدر عنه(٧) لعقلنا ما صدر عنه.

وإذا عقلنا ذلك وجبَ أن نعقل ما يصدر(٨) عما صدر عنه وهلم جرّا إلى آخر المراتب! فيلزم من تعقُّلنا لذاته تعقُّلُنا لجميع الموجوداتِ: جزئيّاتها وكلّياتها على ترتيباتها

---

(١) من قوله: «مبنية على قواعد» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) في (ج): «العقول».

(٣) زاد في (ج) هنا: «لماهية العقول في العاقل فلو عقلنا الله تعالى لارتسمت صورة مساوية».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) قوله: «فذلك مما لم يثبت امتناعه ومنها» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «وحقيقته كما هي مبدأ الصدور وما صدر عنه لوجب».

(٧) في (أ): «صدر عنه عنه».

(٨) في (ب) و(ج): «صدر».

العقلية والزمانية؛ فلما لم يكن كذلك علمنا أنا لم نعقِلْ ذاتَه.

وهذا ضعيفٌ أيضاً لوجهين:

أما أولاً: فلأنه على[١] أنه تعالى موجبٌ بالذات لا فاعلٌ بالاختيار، وإنه باطل.

وأما ثانياً[٢]: فهو مبنيٌّ على أن العلم بالعلّة يُوجبُ العلمَ بالمعلول، وقد مضى إبطالُ[٣] ذلك في باب عالِـمية الله عند[٤] الاعتراض على قول[٥] الفلاسفة: إنه لما كان عالماً بذاته وجب أن يكون عالماً بكلّ[٦] المعلومات.

الثالث[٧]: أن الذي نعقله من البارئ تعالى لا يمنع مجرَّدُ تصوُّره[٨] عن وقوع الشركة فيه.

لأن المتصوَّرَ من موجودٍ واجبِ الوجود أنه[٩] ليس بمتحيِّزٍ[١٠]، ولا في جهة، ولا حالٍّ في[١١] المتحيز[١٢]، ويكون عالِماً بكل المعلومات، قادراً على كلِّ

---

(١) في (ج): «ضعيف أيضًا لأنه بناء على».

(٢) في (ب) و(ج): «وأيضاً».

(٣) في (ب) و(ج): «بطلان».

(٤) في (ج): «باب عالميته تعالى عند».

(٥) قوله: «قول» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «بجميع».

(٧) في (ب) و(ج): «ومنها».

(٨) في (ج): «الصورة».

(٩) قوله: «أنه» زيادة من (ب) و(ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «المتحيز».

(١١) في (ب): «من».

(١٢) في (ج): «ولا في حال من المتحيز».

المقدورات[١] - إلى غيرها من صفاته تعالى[٢] - لا يمنع نفسُ تصوُّرِه من[٣] وقوع الشركة فيه!

ولذلك يُحتاج - بعد معرفة هذه الأمور - إلى إقامة الدلالة على وحدانية الله[٤] تعالى.

وأما المتصوَّر من الذات المعيَّنة؛ فإنه يكون مانعاً من وقوع الشركة فيه؛ لأنّا متى تصوّرنا ذاتاً معينة استحال أن يجوز كونُ[٥] ذلك المتصوَّرِ نفسَ غيره، وإذا كان كلُّ ما تصوّرنا منه تعالى[٦] غيرَ مانع من[٧] الشّركة، وكان تصوُّرنا له تعالى بعينه لو كان حاصلاً كان[٨] مانعاً من الشركة؛ وجب[٩] ألا نكون[١٠] متصوّرين له بعينه، ولا عالِـمين له[١١] بعينه[١٢]، فعلمنا أنا لا نعرف ذاتَه المخصوصةَ من حيث هي هي.

ويمكن أن يُقال على هذا: إنا نعرف تمامَ حقيقته وإن لم نعرف تعيُّـنَه[١٣] من

---

(١) في (ج): «عالـماً قادرًا على كل المقدورات والمعلومات».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «عن».

(٤) في (ب) و(ج): «وحدانيته».

(٥) في (ب) و(ج): «أن يكون».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وقوع».

(٨) في (ب) و(ج): «لكان».

(٩) في (ب) و(ج): «فوجب».

(١٠) في (ج): «أن لا تكون».

(١١) قوله: «له» زيادة من (ب).

(١٢) في (ج): «به بعينه».

(١٣) في (ب) و(ج): «نعرفه بعينه».

حيث هو هو، والتعين[١] ليس أمراً ثبوتياً، وإلا كان[٢] له تعيُّن آخرُ، ولزم التسلسلُ بل هو عبارةٌ عن أنه ليس غيرَه.

واعلم أن القول بأن حقيقة الله تعالى غيرُ معلومة للبشر لا يستمرُّ على مذهب الفلاسفة؛ لأن عندهم حقيقة البارئ هو الوجود المجرَّد عن جميع القيود، والوجود أَولى بالتصوُّر[٣]، والتجرُّدُ عن القيود معلومٌ، وليس وراء الوجود المجرَّدِ أمرٌ آخَرُ حتى يُقال: إن ذلك الأمرَ[٤] غيرُ معلومٍ للبشر.

وإذا كان كذلك كان القول بأن حقيقة الله تعالى غيرُ معلومة للبشر مناقضاً لهذا المذهب.

وأما المبنيّة على أصول المتكلمين فأمران:

الأول: المعلوم لنا[٥] من تعالى ليس إلا الصفات السلبية والإضافية[٦]، وشيء منها ليس نفس حقيقته أما أن المعلوم لنا منه ليس إلا الصفات السلبية أو الإضافية[٧]؛ لأن الذي عرفنا منه أنه تعالى ليس بمتحيِّزٍ، ولا في جهةٍ، ولا[٨] في محلٍّ لشيء، ولا حالٍّ في شيء، ولا موصوفٍ بصفات[٩] الأجسام من الشهوة والنفرة والألم واللذة... وكلُّ ذلك مسلوبٌ.

---

(١) في (ج): «والتعيين».

(٢) في (ب) و(ج): «لكان».

(٣) كذا في (ج): «بالتصور»، وفيهما: «التصور».

(٤) قوله: «الأمر» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب): «المتكلمين فمنها المعلوم لنا»، وفي (ج): «المتكلمين فمنها أن المعلوم لنا».

(٦) في (ب) و(ج): «أو الإضافية».

(٧) من قوله: «وشيء منها ليس نفس حقيقته» إلى هنا زيادة في (ج).

(٨) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «بصفة».

والذي عرفنا منه أنه تعالى يُمكنه أن يُوجِدَ الأشياءَ، وأن لا يوجدها ـ وهو المعنيُّ بالقادرية ـ وأنه[١] يمكنه إيجادها على نعت الإحكام والإتقان ـ وهو المعنيُّ بالعالِمية ـ فكلُّها مجرَّدُ إضافاتٍ، أو صفات[٢] ذات[٣] إضافات.

وإذا تصفّحنا ما علِمناه[٤] منه تعالى فليس[٥] إلا هذه الأمور.

ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أن هذه[٦] السلوبَ والإضافاتِ لا بدّ لها من ذاتٍ مستقلّةٍ بنفسها متقوِّمة بحقيقتها تكون[٧] موصوفةً بتلك السلوب والإضافات.

وإذا كنا لا نعرف خصوصيةَ الذاتِ الموصوفة بهذه السلوب والإضافات ثبت أنّا لا نعرف حقيقتَه.

لا يُقال: إنا لـمّا عرفنا من[٨] تلك[٩] الذاتِ أنها التي يجب اتصافُها بهذه الصفات فقد عرفناها كما هي.

لأنا لا[١٠] نقول: إن وجوبَ اتصاف تلك الذاتِ بهذه السلوب والإضافات ـ إن فسّرناه بأن هذه الأمور يمتنعُ زوالُها عنه ـ كان ذلك أمراً سلبيـاً.

---

(١) من قوله: «ذلك مسلوب. والذي عرفنا منه أنه تعالى يمكنه أن يوجد» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب): «إضافات».

(٣) في (ج): «أو إضافات ذوات».

(٤) في (ج): «علمنا».

(٥) في (ب) و(ج): «ليس».

(٦) قوله: «هذه» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «وتكون».

(٨) قوله: «من» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ج) هنا: «الصفات عرفتا تلك».

(١٠) قوله: «لا» زيادة من (ب) و(ج).

وإن فسّرناه باستحقاقه لثبوت هذه الأمور[١] كان ذلك أمراً إضافياً، فثبت أن حقيقتَه المخصوصة غيرُ معقولة لنا.

فإن قالوا: إن ذاته عبارةٌ عن الذات المقيَّدة بوجوب الاتصاف بهذه السلوب والإضافات، ومُطلَقُ الذات معلومٌ، وهذا القيدُ أيضاً معلوم؛ فتكون ذاتُه المخصوصة معلومةً لا محالةَ.

قلنا: هذا إنما يستقيم[٢] إذا قلنا: بأن[٣] ذاتَه مساويةٌ لسائر الذوات في الذاتيّة، ثم إنه خالفها[٤] بمجرّد هذا القيد ـ وهو وجوب هذه الصفات السلبية والإضافية له ـ ونحن قد بيّـنّا إبطالَ ذلك، وبيّـنّا أن ذاته ـ بحقيقتها ـ مخالفةٌ[٥] لسائر الذوات، وأنه ليس بين ماهيته وبين سائر الماهيات اشتراكٌ أصلاً، وأن هذا القيدَ ـ أعني: وجوبَ اتصافه بهذه السلوب والإضافات ـ لا يمكنُ أن يكون هو تمامَ ذاته؛ لأن وجوبَ اتصاف الشيء بالشيء متأخرٌ عن تحقُّق ذات الموصوف.

وإذا ثبت أنه ليست حقيقتهُ المخصوصة هي كونه ذاتاً، أو وجوبَ الاتصاف بهذه الأوصاف[٦] أو مجموعها[٧]؛ ثبت أنّ حقيقتَه المخصوصةَ أمرٌ وراءَ هذه الأمور، وتكون هذه الأمور لاحقةً لذلك الأمر لازمةً له، وذلك الأمرُ من حيث هو هو غيرُ معلوم[٨]، فيلزم منه كونُنا غيرَ عالِمين بحقيقته.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «له».

(٢) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٣) في (ب) و(ج): «إن».

(٤) في (ب): «خالفه».

(٥) في (ب) و(ج): «ذاته بحقيقة المخصوصة مخالفة»، باستثناء قوله: «بحقيقة»، ففي (ج): «بحقيقته».

(٦) في (ج): «الصفات».

(٧) في (ب): «ومجموعها».

(٨) في (ب) و(ج): «وذلك الأمرغير معلوم من حيث هو هو».

ويمكن أن يُعترَض على[١] هذه الحُجة بأن حُكمَكم بعدم المعلومية للبشر ليس إلا على خصوصية[٢] تلك الحقيقة، والحكم على الشيء بالنفي أو بالإثبات[٣] متأخّرٌ عن تصوُّر المحكوم عليه؛ فإذن الحكمُ على تلك الحقيقة بأنها غيرُ معلومة يتوقّفُ على كونها معلومةً، وذلك متناقض.

وهذا الكلام يصلحُ للاستدلال به ابتداءً، ولمعارضة[٤] الوجوه التي يتمسّكون بها.

الثاني: أنا[٥] إذا جرّبنا أنفُسنا وجدناها غيرَ عالمةٍ بحقيقةِ شيءٍ من الأشياء إلا إذا أدركناها بالحسّ ـ نحو الإحساس بمُدرَكات الحواسّ الخمس ـ، أو أدركناها[٦] من النفس؛ مثل علمنا بحقيقه الألم واللذّة والجوع والعطش.

فأما سائرُ الأشياء فإنه لا سبيلَ لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الإجمالي؛ مثل ما[٧] أنّا لم نُحسَّ بحقائق الأدوية المركَّبة، ولم نُدركْ تلك الحقائق من أنفُسنا كإدراكنا بجوعنا وعطشنا!

فلا جرم أنه لا سبيلَ لنا إلى معرفتها إلا بالقياس إلى تلك الأمور المعلومة بالمشاهدة أو بالوجدان من النفس؛ مثل أن نقول: السقمونيا هل هي المسهّل للصفراء؟

---

(١) قوله: «على» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «خصوصيته».

(٣) في (ب) و(ج): «الإثبات».

(٤) في (ج): «أو لمعارضة».

(٥) في (ج): «ومنها أنا».

(٦) في (ب) و(ج): «ندركها».

(٧) قوله: «ما» سقط من (ج).

النار[١] هل هي الجرم المسخِّن؟ فإن الإسهالَ إما مشاهَدٌ[٢] أو مُدرَك من النفس[٣]، فلا جرم أمكن تعريفُ حقيقة السقمونيا به[٤]، وهو ـ بالحقيقة ـ لا يُفيد معرفةَ حقيقة السقمونيا؛ فإنا لا نعرف منها إلا أنها أمرٌ لا ندري ما هو في نفسه؟ لكنه يلزمُهُ اللازمُ الفلاني الذي علِمناه بالإحساس أو بالوجدان وكذلك لا نعرف من النار إلا أنه الجرم النار الذي يلزمه اللازم الذي علمناه بالإحساس[٥]، فأما حقيقتُه فغير معلومة!

ومن استقرى علمه بالأشياء[٦] قطع بأنه لا يعلم حقيقةَ شيءٍ أصلًا[٧] إلا إذا أحسّ به ووجدَه[٨] من نفسه، وأما الذي لا يكون كذلك؛ فإنه لا يَعلَمُ حقيقتَه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنا في هذه الدار ما رأينا اللهَ سبحانه[٩] ويستحيل أن نجد من أنفسنا حقيقتَهُ، فوجب القطع بأنّا لا نعلمُه.

ويمكن أن يُقال: أن هذه الحجة استقرائيةٌ فلا يفيد[١٠] اليقين.

وأما الذي تتمسك به الصوفية فهو أن العقول متناهيةٌ، والبارئ تعالى غير مُتناهٍ، والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي، وهذه الحُجّةُ بالطّامّات أشبَهُ!

فهذا ملخَّصُ ما عندي في هذه المسألة.

---

(١) في (ج): «والنار».
(٢) كذا في (ج): «مشاهد»، وفيهما: «مشاهدةٌ».
(٣) من قوله: «هل هي المسهل للصفراء» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «حقيقة السقمونيا».
(٥) من قوله: «أو بالوجدان» إلى هنا زيادة من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «ومن استقر علة بالأشياء».
(٧) قوله: «أصلًا» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «أو وجده».
(٩) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».
(١٠) في (ج): «تفيد».

المسألة الثامنة: في أنه سبحانه[1] يستحيل عليه الألم واللذة.

ذكر[2] بعضهم أن الألم: إدراك المنافي، واللذة: إدراك الملائم.

وعندي أن الاشتغال[3] بتعريفهما عبث؛ لأن الغرض من التعريف: إيضاحُ المجهول بالمعلوم.

وأظهرُ العلوم وأجلاها العلمُ بالمحسوسات وبالأمورِ التي يجدها الإنسان من نفسه التي من أظهرها الألم واللذة؛ فإن كلَّ عاقلٍ يُدرك التفرقةَ بين كلّ واحدٍ منهما، وبين الآخرِ وبينهما وبين ما عداهما.

وأما الملائم والمنافي فهما أمران خفيّان غيرُ متصوَّرَين إلا بعد الشرح والبيان وبعد حصول تصوُّرهما؛ فإنه لايمكننا الجزمُ بأن الحالة التي نجدُها من[4] أنفُسنا عند تناوُل الأطعمة اللذيذة وسماع الأصوات الطيبة أهي[5] نفس إدراكنا لهذه الأشياء أو حالة مغايرة لها؛ اللهم إلا بدلالة دقيقة؟ وإذا كان كذلك، ثبت أن التعريفَ المذكور باطلٌ.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ بعضَهم اقتصر[6] في نفي الألم واللذة عن الله تعالى على أن[7] قال: اللذة إدراك ما يلائم المزاج.

---

(١) في (ج): «أنه تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «وذكر».

(٣) في (ب) و(ج): «الانتقال».

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ب) و(ج): «هي».

(٦) في (ج): «تمسك».

(٧) في (ج): «تعالى بأن».

والمزاج: كيفية حاصلة عند اختلاط الأجسام الموصوفة بالكيفيات[١] المتضادة، والله تعالى ليس بجسم، فيستحيل[٢] أن يكون له مزاج، فيستحيل أن يكون له ما يوافق مزاجه، فيستحيل أن يوجد له إدراكُ ما يوافق مزاجه، فيستحيل عليه اللذة.

وكذلك الألم إدراك المنافي للمزاج، وذلك مُحالٌ على الله تعالى بعين الطريق المذكور في اللذة.

واعلم أن هذه الطريقةَ ضعيفةٌ؛ لأنا بينا أنه لا يجوز تحديد الألم واللذة.

بل نقول: إنّا عند إبصار الصور المليحة، وسماع الأصوات المتناسبة[٣]، وذوق الأطعمة الشهية نجد حالةً مخصوصةً من أنفُسنا وجداناً ضرورياً، ونميز[٤] بين تلك الحالة وسائرِ الأحوال المدرَكة من النفس[٥] مثل الإرادة والكراهة والاعتقاد وغيرها.

إلا أنا لا نعرف ـ بالضرورة ـ أن هذه الحالة هي نفس ذلك الإدراك أو أمر مغاير لها[٦].

والذي يمكن أن يُقال في أنها هي نفس هذا الإدراك أن يُقال: لو كانا متغايرَين لصحَّ حصولُ أحدهما عندَ عدمِ الآخر، حتى يوجد الإدراكُ عند عدم تلك الحالة، فيبصر[٧] الإنسان المبصَرات الحسية ويسمع الألحان المتناسبة، ويذوق الأطعمة الطيبة ولا يلتذَّ!

---

(١) كذا في (ج): «بالكيفيات»، وفيهما: «بالكيفية».
(٢) في (ج): «ويستحيل».
(٣) في (ب) و(ج): «المناسبة».
(٤) في (ب): «وتميّز».
(٥) كذا في (ج): «من النفس»، وفيهما: «الغير».
(٦) في (ج): «الحالة نفس هذا الإدراك أو مغايرة له».
(٧) في (ج): «فيصير».

أو تحصل[١] تلك الحالة بدونِ إدراك الملائم حتى يلتذّ الإنسانُ بما لا يلائم مزاجَهُ أصلاً!

ولما فسد[٢] القسمان بطل كونُ اللذة مغايرةٌ لهذا[٣] الإدراك.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنَّ لقائل[٤] يقول: أما قولكم: إن كل شيئين متغايرين فإنه يصح وجود أحدِهما منفكّاً عن الآخر، فالقدح فيه قد مرَّ[٥].

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[٦] لم لا يجوز أن تحصلَ اللذةُ عند عدم إدراك الملائم الموافق للمزاج؟

ولا طريقَ إلى تصحيح ذلك إلا بالاستقراء المستفاد[٧] من التجارب الظنية، وإنه لا يفيد اليقين.

ثم إن سلّمنا أن في[٨] حقنا لا يوجد إدراك الملائم إلا مع اللذة وبالعكس! لكنه لا ينفي تغايُرَهما؛ لاحتمال أن يكون الإدراك علّةً للّذة أو شرطاً لعلّته؛ فحينئذٍ لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخر في حقنا.

ثم إنه لا يلزم من كون اللذة معلولة لهذا الإدراك ـ أو معلولة لاعتدال[٩] المزاج

---

(١) في (ج): «يلتذ بها ويحصل».

(٢) في (ب) و(ج): «بطل».

(٣) في (ب) و(ج): «لهذه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «غير مرة».

(٦) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٧) قوله: «المستفاد» سقط من (ج).

(٨) قوله: «في» زيادة من (ب) و(ج).

(٩) في (ج): «لاعتلال».

بشرط الإدراك ـ أن لا توجد اللذة عندَ عدم هذا الإدراك ـ أو عند عدم[١] الاعتدال ـ لِـما مرّ أنه لا يلزمُ من انتفاء العلة المعينة انتفاء المعلول؛ فلعل اللذة تحصل للأجسام بهذا السبب، ولغيرها بسبب آخر.

ثم إن سلّمنا أن اللذة نفس إدراك الملائم! فلم قلتم: إن كلّ ملائمٍ فهو ملائمٌ للمزاج.

بيانه: أن الملائمَ أعمُّ مما يلائم المزاج، ونفيُ الخاصّ لا يُوجب نفيَ العامّ.

فلا يلزم مِن صدقِ أنه ليس لله تعالى ما يلائم مزاجَه صدقُ أنه ليس لله تعالى ما يلائمه؛ فإنه كما أن للجسم شيئاً يلائمه فكذلك يحتمل أن يكون لِما ليس بجسمٍ شيء يلائمه.

ولهذا السبب اتفقت الفلاسفةُ على كون الباريء تعالى ملتذّاً بما له من الكمال والجمال، وأن النفوس البشرية ـ بعد مفارقتها الأبدان[٢] ـ تلتذُّ بما لها من العلوم والفضائل، وتتألم بما لها من الجهل والرذائل.

وبيّنوا ذلك بأن قالوا: اللذةُ إدراكُ الملائم، ثم إن لكلّ قوة من القوى شيئاً يلائمه خاصةً، فالملائمُ للقوة الشهوانية المشتَهَياتُ، وللقوة الغضبية الانتقامُ، وللقوة[٣] العقلية إدراكُ الأشياء والإحاطةُ بحقائقها.

ثم إن اللذة ـ لـمّا كانت عبارةً عن إدراك الملائم ـ كان كلما كان الإدراكُ[٤] أتمَّ والمدرَك أكمل كانت اللذة أتمَّ، ولا معنى للكمال إلا أن يحصل للشيء كل ما كان ممكنَ الحصولِ له.

---

(١) قوله: «هذا الإدراك أو عند عدم» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٣) في (ج): «والقوة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الملائم».

ولما كان الباريُ تعالى أكملَ الموجودات وإدراكَه لذاتِه أتمَّ الإدراكات؛ وجب أن يكون التذاذُه بذلك الإدراكِ أعظمَ اللذات.

والمقصودُ من حكاية هذا الفصل بيانُ أنه لا يلزمُ من نفي إدراك ملائمِ المزاج نفيُ إدراك[1] الملائم مطلقاً إلا أن يقول قائل: لا أُطلق اسم «اللذة» إلا على إدراك ما يلائم المزاج، فإذا نفيت ذلك عن الله تعالى فقد نفيت اللذة.

لكنا نقول: إن ذلك مكابرةٌ! وبتقدير[2] صحّتها: فالمقصودُ غيرُ حاصل.

أما أنه مكابرةٌ، فلأنه لا نزاعَ في أنّ الالتذاذَ بالرياسة والتفوُّق على الأقران أتمُّ من الالتذاذ بالمطعوم والمنكوح مع أنّ ذلك ليس إدراكاً لِما يُلائمُ المزاج، بل الحيوانات[3] تُؤثِرُ أولادَها على أنفسها بالمطعومات، ولولا أن لذة الإيثار أقوى عندها من لذة التناوُل[4]، وإلا لَـمَا قدّمت الإيثار على التناوُل.

وأما أن المقصود غير حاصل، فلأن للسائل أن يقول لهذا المستدلّ: إذا كنتَ لا تفسر اللذة إلا بإدراك ما لا يلائم المزاج، فقد ساعدناك على امتناع اللذة على الباريُ تعالى بهذا التفسير! ولكن لم لا يجوز أن يحصل[5] له حالةٌ من جنس تلك[6] الحالة التي تحصل لي[7] عند إدراك ما يلائم مزاجي، وإن لم تكن الحالة حاصلة بسبب إدراك ما يلائم المزاج؟

---

(١) قوله: «ملائم المزاج نفي إدراك» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «مكابرة بتقدير».

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) في (ج): «ولولا أن هذه المطعومات أضعف عندها من لذة الإيثار».

(٥) في (ج): «تحصل».

(٦) قوله: «تلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) زاد في (ج) هنا: «ما يحصل لي».

فظهر أن الاستدلال الذي ذكروه ضعيفٌ[١].

والمعتمد أن نقول: لو صحّت اللذةُ على الله تعالى لكان خلقُه للملتذِّ به إما أن يكون في الأزل، أو لا في الأزل، والقسمان محالانِ[٢]؛ فالقولُ بصحة اللذة عليه تعالى[٣] محالٌ.

وإنما قلنا: إنه يستحيل[٤] خلقُ الملتذّ به في الأزل؛ لأن الفعل الأزليّ محالٌ.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن لا يَخلقه في الأزل؛ لأن الملتذَّ به إذا كان حادثاً فلا محالةَ يكون قبل حدوثه مُمكناً، وإلا لكان ممتنعاً ثم انقلب إلى الإمكان؛ فإنه[٥] محال.

وإذا كان ممكناً والله تعالى كان قادراً[٦] على[٧] إيجاده قبل ذلك، وإلا كان[٨] منتقلاً من العجز إلى القدرة، وإنه محال.

وإذا ثبت ذلك فنقول: كلُّ من صحّت عليه اللذةُ إذا كان عالِماً بقدرته على تحصيل الملتذّ به وكان الملتذّ به في نفسه ممكناً مطلقاً؛ فإنه يكون كالمُلجأ إلى إيجاد الملتذّ به.

وإذا كان كذلك لزم كونُهُ تعالى فاعلاً للملتذّ به قبل أن فعله، وذلك محال.

فثبت أن القول بصحة اللذة على الله تعالى يُفضي إلى المحال فيكون محالاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «فظهر ضعف الاستدلال الذي ذكروه».
(٢) في (ج): «باطلان».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «لا يصح».
(٥) زاد في (ج) هنا: «يلزم منه».
(٦) في (ب): «فالله تعالى».
(٧) في (ج): «فالله تعالى قادر على».
(٨) في (ب) و(ج): «لكان».

فإن قيل: لم لا يجوز ألا يكون[١] الملتذُّ به من أفعاله على ما قالت الفلاسفة من أنه تعالى يلتذ بماله من الكمالات الذاتية؟

ثم إن سلّمنا أن الملتذّ به من أفعاله! فلا نُسلّمُ أن فعل الملتذّ به في الأزل مُحالٌ، ولا نُسلّمُ [أنه][٢] فعل[٣] محالٌ.

وإن سلّمنا ذلك! فلم قلتُم: إنه لا يجوزُ أن يفعله في الأزل[٤]؟

قوله: لأن حدوثه ـ قبل أن حدث فيه ـ ممكنٌ، والله تعالى كان قادراً[٥] على[٦] إيجاده قبل أن أوجده، ومتى كان كذلك لزم أن يوجده قبل أن أوجده[٧].

قلنا: لا نُسلّمُ أنه كان قبل ذلك ممكناً ولم لا يجوز أن يُقال: إنه كان ممتنعاً ثم انقلب ممكناً[٨] كما أن العالم كان ممتنع الوجود ثم انقلب ممكناً.

وإن[٩] سلّمنا ذلك! لكن لم قلتُم: إنه كان قادراً على إيجاده، ولا يلزم من ذلك انتقالُه تعالى[١٠] من العجز إلى القدرة؛ كما أنه لا يلزم من استحالةِ خلق العالم في الأزل.

---

(١) في (ج): «أن لا يكون».

(٢) زيادة ليستقيم المعنى

(٣) في (ب) و(ج): «ولا نسلم أن الفعل الأزلي».

(٤) في (ب) و(ج): «فيما لا يزال».

(٥) في (ب): «قادر».

(٦) في (ج): «تعالى قادر على».

(٧) قوله: «قبل أن أوجده» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «انقلب ممكن الوجود».

(٩) في (ب) و(ج): «ثم إن».

(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وصحةُ ذلك في الأزل[١] انتقالُهُ[٢] من العجز إلى القدرة.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن الملتذَّ به متى كان مُمكناً وكان مَن صحّت عليه اللذّةُ عالماً باقتداره على إيجاده؛ فإنه يجب عليه أن يُوجده إذا وُجد[٣] هناك مانعٌ يمنعُ القادرَ من إيجاده أو إذا لم يكن ع م.

بيانه: أن من الجائز أن يكون إيجاد الملتذِّ به قبل ذلك الوقت يتضمّن مفسدةً فعلمُه بتضمُّنه لتلك المفسدة يصير مُعارضاً لداعيته إلى تحصيل الملتذّ به، والداعية إذا صارت معارَضةً بنقيضها لم يجب حصولُ الفعل.

ثم إن[٤] سلمنا أنه ليس هناك مانعٌ! لكن لم لا يجوز أن يكون من شرطِ التذاذِه بذلك الشيء حضوره في ذلك الوقت، حتى إنه لو حضر ذلك[٥]؛ فإنه لا يحصل إلا التذاذٌ به.

ألا ترى أنه[٦] من الجائز أن يلتذَّ الإنسانُ بتناول الطعام في وقتٍ ولا يلتذّ به في وقت آخر؟ فكذا هنا[٧].

ثم إن سلّمنا ما ذكرتُموه! لكنه مُعارَضٌ بداعية الحكمة؛ فإن الداعيَ له سبحانه[٨] إلى إيجادِ العالَـمِ الإحسانُ.

---

(١) في (ب): «لا يزال».
(٢) في (ج): «في لا يزال انتقاله».
(٣) في (ب) و(ج): «كان».
(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٥) في (ج): «حضر قبل ذلك الوقت».
(٦) في (ج): «أن».
(٧) في (ج): «فلذلك ههنا».
(٨) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

ثم إن هذه الداعيةَ كانت أزلية مع أنّ الفعلَ لم يوجد في الأزل فصحَّ تأخيرُ الفعل عن الداعية فكذا[١] هنا[٢].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على امتناع اللذة عليه! لكن هنا[٣] ما يُوهم نقيضَهُ، وهو الذي حكيناه عن الفلاسفة تقريراً لكونه ملتذّاً[٤].

ثم إن سلّمنا خلوَّ ما ذكرتُموه عن المعارض[٥]! لكن[٦] ما الدلالة على استحالة الألم عليه تعالى؛ فإن الدلالة التي ذكرتُموها غيرُ حاصلة هناك[٧].

والجواب:

قوله: قلت[٨]: إن الفعل الأزلي محالٌ.

قلنا: لـما مرَّ أنَّ الفعل والأحداثَ لا يتقرّر إلا مع سبق العدم، وذلك لا يتقرّر مع الأزلية.

قوله: لم قلتَ[٩]: إن الملتذَّ به كان صحيحَ الحدوث قبل أن حدث، وأنه تعالى كان قادراً على إيجاده قبل أن أوجده فيه[١٠].

قلنا: مرّ تقريرُه غيرَ مرة.

---

(١) في (ب) و(ج): «وكذا».

(٢) في (ج): «ههنا».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكن هاهنا».

(٤) زاد في (ج) هنا: «به».

(٥) في (ج): «المعارضة».

(٦) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٧) في (ب) و(ج): «حاصلة هاهنا».

(٨) في (ب) و(ج): «لم قلتم».

(٩) في (ج): «لـم قلتم».

(١٠) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

قوله: لِمَ قلتَ: إنّ داعية اللذة إذا تحقّقت خاليةً عن الموانع، وكان الملتذُّ به[١] ممكنَ الحصول وجب حصولُه.

قلنا: العلمُ به ضروريٌّ.

قوله: لِمَ لا يجوزُ أن يكون إيجادُهُ للملتذّ به في ذلك الوقت مفسدةٌ، فيصير ذلك معارضاً لداعية الشهوة.

قلنا: هذا بناءً على الحسن والقبح، ونحن لا نقول بهما.

وأيضاً: فقبل[٢] خلق العالم لم يكن زمانٌ ولا حركةٌ أصلًا، ولو كان بعض تلك الأوقات المقدّرة منشأً للمصالح، وبعضها منشأً للمفاسد لزم وقوعُ الاختلاف بين تلك الأوقاتُ المقدَّرة، وذلك يقتضي كونَها أموراً وجوديةً لا أموراً عدمية، وبهذا يخرج[٣] عن السؤالَين الأخيَرين.

قوله: إدراكُ الملائم سببٌ لحصول اللذة.

قلنا: إن عنيتُم بالملائم ما يقتضي صلاحَ حال الله تعالى، فذلك في حقّ الله تعالى[٤] محالٌ، وإن عنيتُم به سبباً آخر[٥]، فبيِّنوه[٦] لنتكلَّمَ عليه.

ومما يحقق فسادَ ذلك هو أنهم يقولون: إن الله تعالى[٧] يلتذُّ بإدراكه ذاتَه،

(١) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «قبل».
(٣) زاد في (ج) هنا: «الجواب».
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «عنيتم شيئًا آخر».
(٦) في (ب) و(ج): «فبينوا».
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

ويفسّرون اللذة بإدراك الملائم فيلزم أن يُقال: إن ذاتَ الله تعالى ملائمةً لذاته وذلك غير معقول؛ لأن الملائمة لا يتقرّر إلا بين شيئين.

قوله: ما الدليل على نفي الألم؟

قلنا: إن أحداً من العقلاء لم يقُلْ بذلك، فلا حاجةَ إلى إقامة الدلالة عليه، وبالله التوفيق.

المسألة التاسعة: في أنه سبحانه غير[١] متّصفٍ بشيء من الكيفيات المحسوسة، ولا بالشهوة، والنفرة، والحزن، والتوحُّش، والتأسُّف، والغضب، والإشفاق، والتمنّي، والفرح، والبطر.

أما نفيُ الكيفيات المحسوسة، فقد قيل: إن كلّ جنس منها فتحته أنواع[٢] وتلك الأنواع لا يمكن أن يُقال: إن واحداً منها صفةُ كمالٍ والآخر صفةُ نقص؛ حتى يُقال: إن اتصافه[٣] بصفة الكمال أولى من اتصافه بصفة النقص.

وإذا كان كذلك لم يكن اتصافُهُ تعالى ببعض[٤] أولى من اتصافه بالباقي، فإما أن يتصف بالكلِّ وهو محالٌ أو لا يتصف بشيءٍ منها، وهو المطلوب.

وقد عرفتَ في أول الكتاب ضعفَ أمثال هذه الطريقة، بل التعويل في نفيها على الإجماع

وأما نفي الشهوة والنفرة، فلأن الشهوة طلبُ اللذة، والنفرة طلبُ عدم الألم؛ ولما استحال الألمُ واللذة استحالت الشهوة والنفرة.

---

(١) في (ج): «التاسعة أنه سبحانه وتعالى غير».

(٢) في (ب) و(ج): «منها فإن تحته أنواعاً».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

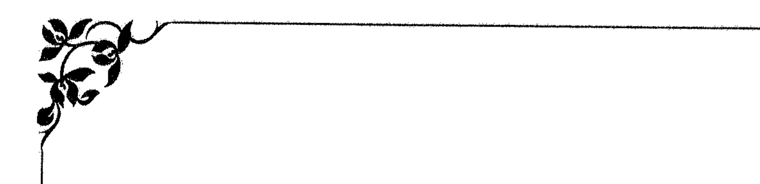
(٤) في (ب) و(ج): «ببعضها».

وأما سائرُ الأمور المذكورة فالمرجع بها[١] إما إلى الشهوة والنفرة على اعتباراتٍ مختلفةٍ، أو إلى اعتقادات مخصوصة عند العجز عن دفع[٢] المكروه أو عندَ اعتقاد هذا العجز.

ولما استحالت الشهوةُ والنفرةُ والجهلُ على الله سبحانه[٣] استحالت هذه الصفاتُ، ومع ذلك فالأولى الرجوعُ في نفيها إلى الإجماع، وبالله التوفيق[٤].

* * *

(١) في (ب) و(ج): «بهما».
(٢) في (ب) و(ج): «درك».
(٣) في (ج): «الله تعالى».
(٤) من قوله: «ومع ذلك فالأولى» إلى هنا سقط من (ج).



الأصل الثالث عشر

في أفعال الله تعالى




الأصل الثالث عشر
في أفعال الله تعالى

وفيه ثلاثة[١] فصول:

الفصل الأول: في التحسين والتقبيح:

زعم أصحابُنا أن الحُسن والقُبح لا يثبتان إلا بالشرع.

وزعمت المعتزلة أن الحسنَ إنما يحسنُ لوجهٍ عائد إليه، والقُبح[٢] إنما يقبحُ لوجه عائد إليه.

ثم ذلك الوجهُ قد يكون بحيثُ يستقلُّ العقل بمعرفته؛ مثل حُسن الصدق، والعلم، والعدل، وشكر المنعِم، والإحسان[٣]، ومثل[٤] قُبح الكذب، والظلم، والجهل، والعبث، وتكليف ما لا يطاق،، وتعظيم من لا يستحقُّ التعظيم، والأمر بالقبيح، والمفسدة، وكُفران النعمة، وترك الواجبات.

وقد لا يستقلُّ العقل بدركه؛ مثل المستحسَنات والقبائح الشرعيَّتين[٥].

---

(١) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «والقبيح».

(٣) قوله: «وشكر المنعم والإحسان» سقط من (ب).

(٤) في (ج): «والعدل ومنكم المنعم ومثل».

(٥) في (ج): «الشرعية».

والكلام في هذه المسألة واقعٌ في ثلاثة مقامات[١]:

المقام الأول: في البحث عن ماهية[٢] هذه الأمور:

قال أبو الحسين: القبيح هو ما ليس للمتمكّن منه ـ ومن العلم بقُبحه ـ أن يفعله.

ومعنى قولنا: «ليس له أن يفعله» معقولٌ لا يحتاج إلى تفسير! ويتبع ذلك أن يستحقّ الذّمَّ بفعلِه.

ويُحدُّ أيضاً: بأنه الذي على صفةٍ لها تأثُّر[٣] في استحقاق الذمّ.

وإنما لم يُحدّ القبيح[٤] بأنه الذي يستحقّ مَن فعله الذمّ؛ لأن القبيح[٥] لو وقع ممن قد استحقّ فيما تقدم من المدح أكثرَ مما يستحقُّ على ذلك القبيح من الذمّ؛ لكان ما يستحقُّه من المدح مانعاً من استحقاق الذمِّ على ذلك القبيح.

وقال في حدّ الحسن: ما للقادرِ عليه، المتمكّنِ من العلم بحاله أن يفعله.

وأيضاً: ما لم يكن على صفة تؤثّر في استحقاق فاعله الذمّ أو ما ليس له مدخلٌ في استحقاق فاعِله الذّمَّ.

ونحن نقول:

أما قوله الأول: القبيحُ[٦]: هو ما ليس للمتمكّن منه ـ ومن العلم بقبحه ـ أن يفعله؛ فليس بجيدٍ[٧]؛ لثلاثة أوجُه:

---

(١) في (ب) و(ج): «في مقامين».

(٢) في (ب) و(ج): «ماهيات».

(٣) في (ب) و(ج): «تأثير».

(٤) كذا في (ج): «لم تحد القبيح»، وفي (أ) و(ب): «القبح».

(٥) كذا في (ج): «القبيح»، وفيهما: «القبح».

(٦) كذا في (ج): «القبيح»، وفيهما: «القبح».

(٧) في (ج): «فليس بحد جيد».

أما أولاً: فلأنَّ اللام في قوله: «ليس له أن يفعله» تحتمل[١] أموراً أربعة[٢]:

فإنه[٣] يُراد به الإذن والزجر؛ كما يقال: «لزيد أن يستمتعَ بزوجته وليس لعمرٍو أن يستمتع بها»، أي: زيدٌ مأذونٌ له[٤] في ذلك وعمرٌو ممنوعٌ عنه.

وقد يُراد به العجز والقدرة؛ كما يُقال: «لزيد أن يصارع[٥] عمراً» إذا كان قادراً على ذلك، وليس له ذلك إذا لم يكن قادراً عليه.

وقد يُراد به كونه موصوفاً به؛ كما يُقال: «لهذا المحل سوادٌ وحركة».

وقد يُراد به الحسن والقبح كما يُقال: «لفلانٍ أن يفعل كذا[٦]»، أي: يحسُنُ منه، و«ليس له أن يفعل ذلك»[٧] أي: يقبح منه.

وإذا عرفتَ ذلك فنقول: إن كان المراد هو[٨] الأول صار معنى القبح أمراً شرعياً لا عقلياً، وذلك مما لا يلائم مذهبه.

وأما الثاني والثالث فظاهرا[٩] الفساد، والرابع يقتضي الدور.

وإن كان المرادُ معنىً خامساً فلا بدّ من ذِكره ليُعرَف، فيُمكنَ التكلُّم عليه[١٠]!

---

(١) في (ب) و(ج): «يحتمل».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «قد».

(٤) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «يضارع».

(٦) في (ج): «ذلك».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فنقول: إن المراد لو كان».

(٩) في (أ): «فظاهراً»، وفي (ب) و(ج): «فظاهر».

(١٠) في (ج): «خامسًا فاذكروه لنتكلم عليه».

لا يُقال: لم لا يجوز أن يكون المرادُ من هذا الكلام الإذنَ، لكن لا الإذن الشرعي بل الإذن العقلي؟

لأنا نقول: أما أولاً: فإن أردتُم بالإذن العقلي هو أن يُعلم[١] منه أن فاعلَه لا يستحقُّ بفعله ذمّاً ولاعقاباً، فهذا هو الحدُّ الثاني الذي نتكلم عليه بعد ذلك.

وإن أردتُم به معنىً آخر فبيِّنوه لنتكلَّمَ[٢] عليه!

فإن قيل: «الإذن» معنى معقولٌ تختلف[٣] ألفاظُه باختلاف الألسُن ولا يختلف مفهومُه! فنحن نريد[٤] ذلك المفهوم.

أو نقول: بأن الإذن معنىً يرِدُ عليه التقسيمُ إلى شرعيٍّ وعقليٍّ، ونحن[٥] نريد به الموردَ.

قلنا: لنتكلَّمْ عليه[٦].

وأما ثانياً: فلأن قوله: ما ليس للمتمكّن منه ومن العلم بقبحه خطأ؛ لأنه أدخل القُبح في حدّ القبح[٧]، ولو كان القبح معلوماً؛ لكان القبحُ[٨] معلوماً[٩] غنيّاً عن التفسير!

---

(١) في (ج): «نعلم».

(٢) في (ج): «آخر فبينوا ذلك لنتكلم».

(٣) في (ج): «يختلف».

(٤) في (ج): «فنحن زيد».

(٥) في (ب) و(ج): «فنحن».

(٦) قوله: «لنتكلم عليه» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «القبيح».

(٨) في (ج): «القبيح».

(٩) زاد في (ج) هنا: «فيكون».

وأما ثالثاً: فهو أنّ ترْكَ الواجبات من جملة القبائح، وهو غيرُ داخلٍ في هذا الحدّ؛ لأنه لا يصحُّ أن يُقال فيه: إنه ليس للمتمكِّن منه أن يفعله؛ فإن الترك عدمٌ، وذلك لا يُفعل[١].

وأما قوله الثاني: إنه الذي له تأثيرٌ في استحقاق الذمّ فهو خطأ أيضاً؛ لأنا إذا ذكرنا في تعريف[٢] الحسنِ والقبيحِ[٣] الاستحقاقَ والذمَّ، فلا بدّ وأن يكون العلم بحقيقتهما حاصلاً؛ ليُتوصَّلَ منه إلى العلم بحقيقة الحسن والقبح.

فنقول: أما الاستحقاق؛ فإنه لا يُمكن تفسيره إلا بالحق؛ لأن تفسير المشتقّ لا يحصل إلا بذكر المشتقّ منه! و«الاستحقاقُ» مشتقّ من «الحقّ»، فيكون تفسير الاستحقاق متفرِّعاً على تفسير الحق لا محالةَ.

ثم ذكر صاحبُ «المعتمد» في كتابه في الحدود: أن الحقَّ يُستعمل على طريقة اللغة، وعلى طريقة العرف، وعلى طريقة التوسُّع، وعلى طريقة عرف الشرع:

أما في اللغة فهو: الثابت.

وأما في العرف فهو: كل ما كان اعتقادُ[٤] ثبوتِه أو نفيِه، أو الخبرُ عن ذلك صواباً وصدقاً.

وأما في التوسع فهو: النفي المشبه بالإثبات، وإن لم يكن له ثبوتٌ في الحقيقة.

وأما في الشرع فهو: كلُّ اختصاصٍ لصاحبه يحسُن منه لأجله[٥] أمرٌ ما، أو له.

هذا محصَّلُ ما قاله بعد حذف الإطناب.

---

(١) في (ج): «لا يعقل».

(٢) في (ب) و(ج): «في تفسير»، وفي (أ): «تعريفه». والصواب ما أثبتناه.

(٣) في (ج): «والقبح».

(٤) قوله: «اعتقاد» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لأجل».

فنقـول: من الظاهر أنـه لا يُمكن تفسير الاستحقاق المذكور في حدّ القبح[١] والحسن بالحق على طريق[٢] اللغة والعرف والتوسع! فلم يبقَ إلا أن يكون المرادُ منه الحقّ في عرف الشرع.

ثم إنه فسّر هذا الحق بالحسن، فيلزمُ تعريفُ الحسن بالاستحقاق المعرف بالحق المعرف بالحسن؛ فيكون[٣] ذلك تعريفاً للشيء بنفسه بمراتب.

وأما الذمُّ فقد حدَّه صاحبُ «المعتمد» في حدوده بأنه: قولٌ يُنبئ عن اتضاع حال الغيرِ مع القصد إلى ذلك.

قال: وإنما قلنا: مع القصد إليه؛ لأن اليهوديَّ إذا قال ليهوديٍّ مثلِه: «يا يهودي» لم يُوصَف ذلك بأنه ذمٌّ، ولو قال له المسلم: «يا يهودي» كان[٤] ذمّاً له؛ لأن المسلم يقصد الوضع من حاله[٥] دون اليهودي.

فنقول: لفظتا «الارتفاع» و«الاتضاع» ليستا حقيقتين[٦] في[٧] المدح والذم؛ لأن لفظة «الارتفاع» حقيقةٌ في انتقال الجسم من مكانه إلى الجهة التي تلي فوقَه[٨]، ولفظة «الاتضاع» حقيقة في انتقال الجسم إلى المكان الذي تحتَه؛ فيكون استعمالُهما في المدح والذم على سبيل المجاز.

---

(١) في (ج): «القبيح».
(٢) في (ج): «طريقة».
(٣) في (ب) و(ج): «ويكون».
(٤) زاد في (ج) هنا: «ذلك».
(٥) في (ج): «يقصد به الوضع عن حاله».
(٦) في (ج): «حقيقيين».
(٧) في (ب) و(ج): «على».
(٨) في (ج): «مكانه إلى المكان الذي فوقه».

والألفاظ المجازية يجبُ الاحترازُ عنها في التعريفات إلا إذا كان المرادُ منها جلياً متبادراً إلى الإفهام، وليس الأمر هنا كذلك.

بيانه: أنه لا شكّ في أنّ المدح والذم من باب الخبر، فلا يخلو إما أن يكون الذمُّ المستحَقُّ على فعل القبيح هو: الإخبار عن أثرِ ذلك الفعل[١]، أو عن كونِه مستحقاً للأثر اللازم من فعل القبيح، أو عن شيء ثالث.

والأول باطل؛ لأن الفاعل إذا فعل حركةً قبيحة؛ فإن أخبَرَ عن أنه فعل حركةً، فهذا الإخبار لا يتميز به القبيحُ عن الحسن.

وإن أخبر عن أنه فعلَ قبيحاً فالمخبَرُ عنه هو القبيح، وهو الذي وقع البحث عن ماهيته.

والثاني باطل؛ لأنكم جعلتُم الأثَرَ اللازمَ من فعل القبيح استحقاقَّ الذمِّ؛ فإذا كان الذمُّ عبارةً عن الإخبار عن الأثر اللازم من فعل القبيح - من حيث هو فعلُ القبيح - كان الذمُّ عبارةً عن استحقاق أن يُخبر عن فاعل القبيح بأنه مستحقٌّ للذم، فيكون الذمُّ معناهُ الإخبار عن الذمّ، وهو باطل[٢].

وأما الثالث فهو باطل بالاتفاق. فظهر أنه لا حاصل للذمِّ على الوجه الذي قالوه.

فإن قالوا: فما حقيقة المدح والذمّ عندكم؟

قلنا: المدحُ: هو الإخبار عن كونه مستحقاً لِأنْ يفعل[٣] ما يفرَحُ به ويلتذُّ به.

والذمُّ: هو الإخبار عن كونه مستحقاً لِأنْ يفعل به ما يحزن به ويتألم به.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «أثر ذلك الفعل»، وفي (أ): «أثر فعل ذلك الفعل».

(٢) في (ب) و(ج): «وذلك باطل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «به».

لكن[١] إذا فسرّنا المدحَ والذمَّ بذلك؛ استحال تصوُّره في حقِّ الله تعالى؛ لاستحالة الفرح والغمِّ عليه، وحينئذٍ سقط[٢] كلامُهم بالكلية[٣]!

وقد يمكننا أن نوجّه هذا السؤالَ ابتداءً على سبيل المطالبة من غير التزامٍ لتقسيم[٤] حاصر، فنقول:

يعني بالاتضاع والارتفاع الأمر الذي يسوؤه[٥] ويحزن به والذي يسره ويفرح به، أو أمراً[٦] آخر وراء ذلك.

فإن كان الأول لم يتقرَّر معنى الحسن والقبح في حقِّ الله تعالى؛ لاستحالة الفرح والحزن عليه.

وإن كان الثاني فبينوه؛ فإنا[٧] ـ بعد الاتصاف ـ جرّبنا أنفُسَنا فلم نجِدْ للمدح والذمِّ حاصلاً وراءَ العقل[٨] المؤدّي إلى الفرح والحزن[٩].

ومما نذكره هنا[١٠] البحث عن ماهية الظلم وقد قال صاحب «المعتمد»: إنه ضرر ليس بمستحقّ، وليس فيه نفعٌ ولا دفعُ ضررٍ أعظمَ منه معلومٍ أومظنونٍ، ولا

---

(١) في (ج): «ويألـم به ولكن».
(٢) في (ب) و(ج): «يسقط».
(٣) كذا في (ج): «بالكلية»، وفيهما: «بالكلّي».
(٤) في (ب) و(ج): «التزام بتصحيح تقسيم».
(٥) في (ج): «يسره».
(٦) في (ج): «يسره وهو يفرح به أو أمر».
(٧) في (ج): «لأنا».
(٨) في (ج): «الفعل».
(٩) زاد في (ج) هنا: «وقال بعض المتأخرين: القبيح ما يمنع العقل منه».
(١٠) في (ج): «ههنا».

يكون مفعولاً[١] على مجرى العادة، وعلى[٢] جهة الدفع عن النفس.

فأما الضرر فقد قال: إنه الألم، أو ما يجري مُجراه نحو الغمّ، أو فوت نفع، أو ما يؤدي إلى كل واحد منها[٣].

والمنفعة قال: إنها اللذة أو السرور، أو ما يؤدي إليهما، أو يصحِّحهما[٤].

والمؤدي مثل الذهب والفضة، والمصحح مثل الحياة.

والمراد من التفويت: منع الشيء من الدخول في الوجود عند قيام المقتضي، أو إزالته بعد حصوله.

أقول: خرج من هذا التفصيل أن الضرر يندرج تحته عشرة أقسام:

(أ) الألم؛ كما في الضرب، (ب) الغمّ؛ كما في الشتم، (ج) منع اللذة؛ كمنع الرجل عن أكل طعام[٥] نفسه أو وطء جاريته[٦]، (د) منع السرور؛ كمنع الرجل من لقاء أحبائه، (هـ) إزالة اللذة، (و) إزالة السرور، وهما ظاهران، (ز) منع ما يؤدي إلى اللذة؛ كالمنع من الاكتساب، (ح) منع ما يصحح اللذة؛ كأخذ ما له فيه نظر؛ فإن[٧] المصحح للذة ليس هو المال، بل الحياة كما ذكرناه[٨]، ومنع الحياة فيه ما علمت، (ط) منع ما

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ب) و(ج): «على».

(٣) زاد في (ج) هنا: «أقول قول صاحب المعتمد أو ما يؤدي إليهما وصحيحهما نحو الذهب والفضة فإنهما ليسا بمنفعة في نفسهما لكنه يتوسل بهما إليها أقول فانظر فإنه جعل المصحح والمؤدي قسمًا واحدًا ثم إنه حكم على المصحح أولًا بأنه منفعة وآخر بأنه ليس بمنفعة وهذا عجيب».

(٤) في (ج): «اللذة والسرور وما يؤدي إليهما وتصحيحهما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «وهو طعام».

(٦) في (ج): «زوجته».

(٧) في (ج): «وفيه نظر لأن».

(٨) في (ج): «ذكره».

يؤدي إلى السرور؛ كالمنع من الهيبة[١]، (ي) منع ما يصحح السرور؛ كالوداد وإما المؤدي إليها[٢].

ثم اعلم أنه لما دخل في أقسام الضرر أخذُ ملكِه عنه، فلا بد حينئذٍ من تفسير الملك.

وهو ـ في أصل اللغة ـ: عبارة عن القدرة على التصرفات.

وأما من حيث الشرع: فإذا أضيف[٣] إلى الفعل، فهو: القدرة على التصرف الحسن[٤].

وإذا أضيف[٥] إلى الأعيان، فهو القدرة على التصرف الحسن مع الاختصاص بذلك العين.

ومعنى الاختصاص: هو أن يكون له أن يتصرف فيه[٦] بجميع التصرفات الحسنة ولا يكون ذلك لغيره.

ثم لما انتقض ذلك عليهم بالمرهون ومُلك الصبيّ والسفيه والمحجور اعتبروا فيه قيداً آخرَ، فقالوا: الملك: هو الاختصاصُ بالسبب الذي تبعه[٧] الاختصاصُ بالتصرفات الحسنة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: من الظاهر أن الأسبابَ المقيِّدَة للمُلك مختلفة، وتفصيلُها لا يستفاد إلا من الشرع.

---

(١) في (ج): «الهبة».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «منع ما يصحح السرور كالوداد»، وفي (أ): «منع ما يصحح السرور كالوأد».
(٣) في (ب) و(ج): «إذا أضيفت».
(٤) في (ج): «التصرفات الحسنة».
(٥) في (ب) و(ج): «أضيفت».
(٦) قوله: «فيه» سقط من (ج).
(٧) في (ج): «يتبعه».

وحينئذٍ تصيرُ ماهية الملك بحيثُ لا يمكن الجزمُ بثبوتها إلا من قبل الشرع، فإذا كان الظلمُ مبنيّاً عليه وقبحُ الظلم متفرع[1] عليه، فبأن لا يستقلَّ العقلُ بمعرفته[2] أولى.

وأما قوله في أصل الحدّ: وليس فيه نفعٌ.

فهذا يقتضي ألا يكونَ للظلمِ وجودٌ أصلاً؛ لأنَّ كلَّ ظلمٍ فإن الله تعالى يُعوّض المظلومَ بعِوَضٍ مُكافئٍ عندهم.

وإذا كان كذلك لم يخْلُ شيءٌ من المضارّ عن نفعٍ، فوجب أن لا يُوجَدَ الظلمُ في الدنيا، ثم نقول: إنهم كانوا يدَّعون أن العلم بقبح الظلم ضروري، والعلم بقبح الظلم مسبوق بالعلم بحقيقة الظلم، فكان يجب أن يكون العلم بحقيقة الظلم ضرورياً، فإذا كان الظلم عبارة عن الضرر المقيد بهذه القيود الكثيرة، فمن المعلوم أن العلم بذلك غير حاصل إلا للأفراد من العلماء، فكيف يمكن مع ذلك ادِّعاء العلم الضروري وحصول ذلك العلم لكل أحد؟ فهذا ما نقوله في هذه التعريفات[3].

وأما قوله: ليس بمستحقّ.

فإن المستحقّ مأخوذٌ من الاستحقاق، المأخوذ من الحقّ.

ولا شك في أنَّ المعانيَ الثلاثةَ منه بعيدة جداً، فالمراد به الحسن، فيؤول[4] معناه إلى أنه ضررٌ قبيح، فيكون هو أولَ المسألة التي فيها النزاعُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «متفرعاً».

(٢) في (ب) و(ج): «بمعرفة ذلك».

(٣) من قوله: «ثم نقول: إنهم كانوا يدَّعون ...» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «فيؤول» زيادة من (ب) و(ج).

ثم إنا نعترض على هذه التعريفاتِ باعتراضٍ[١] كلّيٍّ فنقول:

إن تصور ماهية الحسن والقبح والظلم وتكليفِ ما لا يُطاق إما أن يكون ضرورياً، أو لا يكون.

فإن كان ضرورياً كان الاشتغالُ بتعريفها عبثاً.

وإن لم يكُن وجب أن لا يكونَ العلمُ بقبح الظلمِ وتكليفِ ما لا يطاق والعلمِ بحسن الصدق وشكرِ المنعم ضرورياً؛ لأن التصديقَ فرعُ التصور، فلما لم يكُن الأصلُ ضرورياً استحال كونُ[٢] الفرع ضرورياً[٣].

اللهم إلا أن يُقال: إنا نعني بكون العلم بذلك ضرورياً أن كل من اكتسب هذه التصورات؛ فإنه يحصل له العلم الضروري بتلك التصديقات.

ولكنه ـ عند ذلك ـ يزول تشنيعُهم عنها بأن العلم بهذه القضايا حاصلٌ لكل العقلاء؛ لأن هذه التصوُّرات ـ على الوجه الذي لخّصوه ـ مما لا يطلعُ عليها إلا الأفراد الذين يمكن تواطؤهم على الكذب في ادعاء الضرورة فيما ليس بضروري.

وأما لا على هذا الوجه؛ فإنه لا عبرةَ بها أصلاً.

فهذه القضايا متى اعتُبرت[٤] على الوجه الملخَّص؛ فإنه لا يُمكن ادعاءُ الضرورة فيها.

وعلى الوجه الذي يمكنُ ادعاءُ الضرورة فيها[٥] فهي غيرُ صادقة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عام».

(٢) في (ج): «استحال أن يكون».

(٣) قوله: «ضرورياً» سقط من (ب) و(ج).

(٤) من قوله: «لا على هذا الوجه» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٥) من قوله: «وعلى الوجه الذي» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

واعلم أن الذي ذهب إليه في الحسن والقبح أنه قد يُراد بذلك ملاءمةُ الطبع ومنافرته، وقد يراد به كونُ الشيء صفةَ كمال وصفةَ نقص، وقد يراد به أيضاً كونُ الفعل معاقَباً عليه أو غير معاقَب عليه[١].

أما القسمان الأولان فلا شكّ أنهما يعرفان بالعقل.

وأما الثالث فنقول: إن الحسن والقبح ـ بذلك المعنى[٢] ـ لا يجوز أن يكونا صفتين عائدتين إلى الفعل، ولا أن يكونا معلَّلَين بوجوهٍ عائدة إلى الفعل.

فهذا تلخيصُ محلِّ النزاع بحسب الوُسع.

وقال: الظلمُ: إضرارٌ بالغير من غير جناية[٣] منه سابقةٍ، أو منفعةٍ له لاحقةٍ، يقصد لأجله إلى غاية يرضى به.

ونعني بالضرر: ما ينفر عنه الطبع كالألم والغمّ، وبالمنفعة: ما يلائم الطبعَ، أو دفعُ ما لا يلائمه.

فما يلائمه[٤]: كاللذة والسرور والصحة والقدرة، وما لا يلائمه[٥]: كالألم والغمّ والمرض.

وبقولنا: «يقصد لأجله» يندفع النقصُ[٦] بالظلم الذي يستعقب العوض؛ فإن الظالم لا يقصد العوضَ للمظلوم بظلمه.

---

(١) قوله: «عليه» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «الشيء».

(٣) في (ب) و(ج): «خيانة».

(٤) قوله: «فما يلائمه» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «كاللذة والمعرفة والصحة وما لا يلائمه».

(٦) في (ج): «النقض».

وبقوله[١]: «إلى غاية يرضى به» كذلك؛ فإن المظلوم[٢] قد[٣] لا يرضى بالعوض المكافئ[٤].

ونحن ندّعي القبح في ظلمِ مَن[٥] هذا وصفُه.

المقام الثاني: في الاستدلال:

ولنا في المسألة[٦] مسالكُ عامّةٌ وخاصّةٌ.

أما العامّةُ فأربعةٌ:

الأول: لوكانت القبائحُ إنما قبحت لوجوهٍ عائدة إليها لَـمَا كان الله تعالى فاعلاً لها! لكنه تعالى[٧] فاعلٌ لها على ما ثبت في خلق الأعمال؛ فإذن ليس قبحُها لوجوهٍ عائدةٍ إليها.

أما الشرطية، فِلأنَّ اشتمالَ الفعل على جهةٍ تمنع الحكيمَ من فعله لا بدّ وأن يكون مانعاً للبارئ تعالى[٨] عن فعله.

الثاني: لو كان الحسن والقبح وصفَين ثبوتيَّين لاستحالَ أن يكون الموصوفُ بهما معدوماً، والثاني باطلٌ؛ فالمقدَّم مثلُه.

---

(١) في (ج): «وبقولنا».

(٢) في (ب) و(ج): «الظالم».

(٣) قوله: «قد» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الكافي».

(٥) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «في المسألة» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

أما الشرطية فظاهرة؛ لأن اتصافَ النفي الصرفِ[١] بالإثباتِ الصرفِ باطلٌ بالبديهة.

وأما أنّ المعدوم قد يتصف بهما، فلِأنَّ الأفعال[٢] الحسنة والقبيحة ـ قبلَ دخولها في الوجود ـ تكون حسنة وقبيحة؛ مع أنها قبل دخولها في الوجود تكون معدومةً.

وأيضاً: فلِأنَّ كلَّ ما فعلُهُ واجبٌ كان تركُهُ قبيحاً، فذلك التركُ يكون متصفاً بالقبح وكلُّ ما فعلُه قبيحٌ كان تركه حسناً؛ فذلك التركُ يكون متصفاً[٣] بالحسن والقبح.

وهذه حجّةٌ قوية لولا أنها مُعارَضةٌ بالإمكان والوجوب.

الثالث: لو كان حُسنُ الفعل أو قبحُه معلَّلاً بوجهٍ عامداً إلى الفعل؛ لكان المعلول[٤] سابقاً على العلة، واللازمُ محالٌ، فالملزوم مثلُه.

بيان الشرطية: أن قبح فعل الظلم حاصلٌ قبل وجود الظلم، فلو كان قبحُهُ معلَّلاً به ـ أو بما يعود إليه ـ لكان الحكمُ حاصلاً قبل وجود المؤثِّر.

بيان أن ذلك محالٌ: لأنّ السابق على الشيء زماناً موجودٌ حالَ عدم الشيء، وما كان كذلك كان غنيـاً عن الشيء، والغنيُّ عن الشيء غيرُ معلَّلٍ به.

فإن قيل: الشرطية ممنوعة.

قوله: قبح الظلم حاصل قبل وجود الظلم.

---

(١) في (ب): «النفي التصرف».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «الأفعال»، وفي (أ): «للأفعال».
(٣) من قوله: «بالقبح وكل ما فعله قبيح» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ب) و(ج): «المعلوم».

قلنا: المعنى بحصول قبحه: أنه شيء متى[١] أوجده الفاعلُ ترتّب استحقاق الذمِّ على فعله.

فاستحقاقُ الذمِّ غيرُ حاصلٍ قبلَ دخوله في الوجود، وإنما الحاصل هو كونُهُ بحيث يترتب على[٢] وجوده ذلك الاستحقاق.

وهذه الحيثية[٣] ليست حُكمًا ثبوتيـاً محقَّقاً بل هيٌ أمر فرَضيٌّ اعتباريّ، وهذا كما يُقال: إن الحركة هي التي إذا وُجدت أوجبت التحرُّكية؛ فإنه لا يلزَمُ منه حصولُ المتحركة[٤] قبل الحركة، فكذا هنا[٥].

ثم إن سلّمنا[٦] حصول[٧] القبح قبل دخول الحركة في الوجود! لكن لم لا يجوز أن يُقال: المؤثر في ذلك القبح[٨] هو علمُ الفاعل بكون الفعل ظلمًا؛ فإن علمَه بكونه ظلماً يقتضي قبحَ كونه فاعلاً له[٩]؟

ثم إن سلّمنا ما ذكرتموه! لكنه لازم عليكم أيضاً؛ لأنكم تُسلّمون أنه قبح[١٠] عند الطبع، وإن ذلك القبحَ لا يتوقف على الشرع!

فما تقولونه في القبح الطبيعي فهو جوابُنا في القبح العقلي.

---

(١) في (ب) و(ج): «أن شيء بشيء».
(٢) في (ج): «عليه».
(٣) في (ج): «الحقيقة».
(٤) في (ج): «المتحركية».
(٥) في (ج): «ههنا».
(٦) زاد في (ج) هنا: «أن».
(٧) في (ب) و(ج): «دخول».
(٨) قوله: «القبح» زيادة من (ب) و(ج).
(٩) قوله: «له» سقط من (ج).
(١٠) في (ج): «قبيح».

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن ما ذكرتُموه لا يدلُّ إلا على فساد[١] كون الحسن والقبح صفاتٍ ثابتةً بعللٍ هي وجوهٌ عائدةٌ إلى الأفعال، وذلك مما لا نزاعَ فيه.

فإنّا لا نجعل الحسنَ والقبحَ أحوالاً معلَّلة بعللٍ حقيقيةٍ مثل تعليل المتحركة[٢] بالحركة، بل عندنا أنّ الحسن والقبح من القضايا العقلية مثل كونِ الشيء ممكناً وممتنعاً ومعلوماً ومقدوراً ومذكوراً ومخبَراً عنه، وكونِ الجوهر موصوفاً بالمعنى، وكونِ المعنى حالًّا فيه، وكونِ الحركةِ علة والمتحركية[٣] معلولة؛ فإن شيئاً من هذه المعلومات لا يجوز أن يُقال: إنه أمرٌ وجوديٌّ على ما ثبتَ تقريرُ ذلك في كثير من المواضع.

ثم إنه لم يلزمْ من قيام الدلالة على أن هذه الأمور ليست أموراً ثبوتيةً محققةً في الخارج أن يُقال: إنه لا ممكنَ ولا ممتنعَ ولا معلومَ ولامذكورَ ولا علةَ ولا معلولَ.

وإذا كان كذلكَ فلم لا يجوزَ أن يُقال: إنه لا يلزمُ من قولِنا: الحسن والقبح ليست صفاتٍ حقيقةً[٤] معلَّلةً بعللٍ حقيقية أن يُقال: لا حسنَ ولا قبح في العقل[٥]؟

وكما أنه لا يلزم من كونِها أموراً غيرَ حاصلةٍ في الخارج ألا يستقلَّ[٦] العقلُ

---

(١) في (ب) و(ج): «إنما يدل على فساد».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «المتحركية»، وفي (أ): «المتحركة».

(٣) في (ب): «علة وكون المتحركة»، وفي (ج): «علة وكون المتحركية»، وفي (أ): «وكون الحركة علة المتحركة». وصوبناها كما تراه.

(٤) في (ج): «حقيقته».

(٥) في (ج): «الفعل».

(٦) في (ج): «أن لا يستقل».

بدركها وبالحكم[١] باتصاف الذوات بها، فكذلك لا يلزم من نفي كونهما وصفين ثابتَين أن لا يحكم[٢] العقل بحُسن الأشياء وقبحِها.

والجواب:

قوله: لا نُسلّمُ حصول القبح قبل حصول الفعل.

قلنا: هذا باطل؛ لأن الظلم قبل[٣] أن يدخل في الوجود فلا شكَّ أنه ليس لفاعلِه أن يفعلَه، والإحسان[٤] قبل أن يوجد فلا شكَّ أنّ لفاعلِه[٥] أن يفعله، وهذا الحكم محصَّلٌ قبل دخول الظلم والإحسان حسنٌ في الوجود، والعلمُ به ضروريٌّ.

وكيف لا نقول: ذلك وعند المعتزلة: القادرُ أنّ القادرَ إنما يقدر على الفعل قبلَ وجودِه وحالَ حصول الفعل لا يبقى قادراً عليه.

ففي الحالة الذي[٦] يمكن[٧] وصفُ القادر بأنه[٨] له أن يفعلَه، أوليس[٩] له أن يفعلَه لا يُمكن أن يكون إلا[١٠] سابقاً على وجود الفعل.

قوله: استحقاقُ الذمّ غيرُ حاصلٍ قبلَ وجود الفعل.

---

(١) في (ج): «والحكم».

(٢) في (ج): «ثلثين أن لا يحكم»، وفي (أ) و(ب): «أن لا بحكم». وصوابها ما أثبتناه.

(٣) في (ج): «لأن القتل ظلم قبل».

(٤) زاد في (ج) هنا: «حسن».

(٥) في (ج): «فلا شك أن لفاعله»، وفيهما: «فلا شكّ أنه ليس لفاعله».

(٦) قوله: «الذي» سقط من (ب).

(٧) في (ج): «ففي هذه الحالة يمكن».

(٨) في (ج): «بأن».

(٩) في (ب) و(ج): «وليس».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «شيئًا».

قلنا: استحقاقُّ الذمّ ليس هو القبح، بل هو أثرٌ[١] من آثار القبح، وإنما القبح: تلك الجهة الحيثية التي يترتب عليها ذلك الاستحقاق، وكونه بحيث متى وُجد ترتّب عليه ذلك الاستحقاق، ولا يعقل حصولُه إلا قبلَ الوجود.

قوله: المؤثر في ذلك القبح هو علمُه بكونه ظلماً مثلاً.

قلنا: العلمُ بكونه ظلماً إنما يقتضي القبح لو كان لكونِهِ ظلماً أثرٌ في اقتضاء القبح.

ألا ترى أنا لو قدّرنا أنّ الظلمية لم تكن جهةَ قبحٍ لم يكن العلمُ بها مقتضياً للقبح، وحينئذٍ يعود ما ذكرناه.

قوله: هذا لازمٌ في القبح الطبيعي.

قلنا: الجواب عنه، وعن السؤال الثاني مُشكلٌ.

الرابع: أن القبح جهةٌ مشترك فيها[٢] بين الجهل والظلم، فيلزم تعليلُ الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، وإنه[٣] غير جائز عند أصحابنا.

وإن كنا قد أبطلنا هذا الأصلَ في مسألة الرؤية، فهذه هي الوجوه العامة، ولا معوَّلَ عليها إذن، وإنما ذلك على الوجوه الخاصة.

فنقول: أما الكذب؛ فإنه لا يجوزُ أن يكون قبحاً لوجهٍ عائد إليه؛ لمسالكَ خمسةٍ[٤]:

---

(١) في (ج): «مؤثر».

(٢) في (ب) و(ج): «أن جهة القبح جهة مشتركة فيها»، باستثناء قوله: «فيها»، ففي (ج): «فيما».

(٣) في (ب) و(ج): «فإنه».

(٤) قوله: «قوله» سقط من (ب) و(ج).

الأول: أن جهةَ قُبحه إما أن تكون عائدةً[١] إلى مجموع الحروف، أو إلى آحادها.

والأول باطل؛ لأن ذلك المجموعَ لا وجود له أصلاً؛ لأن الحاصل منه دائماً ليس إلا الحرف الواحد، وما لا وجود له استحالَ أن يكون متصفاً بصفةٍ حتى تُجعل تلك الصفةُ علةً للقبح.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن كلَّ ما كان كذباً كان خبراً، فلو كان كلُّ واحد من الحروف كذباً؛ لكان كلُّ واحدٍ منها خبراً، وذلك معلوم البطلان.

فإن قيل: لم لا يجوزُ أن يُقال: القبحُ[٢] هو التلفظُ بالحرف الأخير بشرطِ تقدُّم سائرِ الحروف.

وإن سلّمنا[٣] أن ما ذكرتموه يقدحُ في كون الكذب قبحاً[٤] لكونه كذباً، لكنه أيضاً يقدح في كونه كلاماً وكونه كذباً؛ لأن الموصوف بالكلامية والكذبية إما المجموع أو الآحاد.

والقسمان باطلان، فيلزمكم أن تقدحوا في كونه كلاماً وخبراً وكذباً، مع أن ذلك مما لا يمكن إنكارُه فلم لا يجوز مثلُه هنا[٥]، وهو أن يُقال: إنه لا يلزم من قولنا: الحسن والقبح ليسا صفاتٍ حقيقيةً معلَّلةً بعلل حقيقية أن يُقال: لا حسنَ ولا قبح في العقل.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكون عائداً».

(٢) في (ج): «القبيح».

(٣) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٤) في (ج): «قبيحًا».

(٥) في (ج): «ههنا».

لا يُقال: المرجعُ بالإمكان والامتناعُ والمؤثريةُ والمتأثريةُ والمعلوميةُ والمقدوريةُ إما إلى أمور سلبيةٍ، أو إلى صفاتٍ ذاتية[١]، أو اعتبارية.

فإن جعلتُمُ الحُسنَ والقبح كذلك لزمكم أن تقولوا: إنه لا ثبوتَ لهما في الخارج أصلاً.

وذلك يُبطل مذهبكم؛ لأنا نقول: إن قولنا في الحسن والقبح كقولكم في الأمور التي ذكرناها.

وقوله: إن ذلك يُبطل مذهبكم.

قلنا: لا نُسلّمُ.

بيانه[٢]: وهو أن الذي نذهب إليه أن كونَ الفعل حسناً أو قبيحاً أمرٌ ثابتٌ له سواءٌ ورد الشرعُ أو لم يُرد.

وهذا القدرُ لا يستدعي كونَ الحُسن والقبح أموراً ثبوتية في الخارج كما أن كون الإمكان والامتناع غيرَ ثابتٍ[٣] في الخارج لا يقتضي نفيَ كونِ الشيء واجباً ومُمكناً في الخارج، بل كما أنّـا نقطعُ بأن الممكنَ مُمكنٌ والمحالَ محالٌ؛ سواء ورد الشرع أو لم يرد مع أنا نقول فيهما بكونهما سلبيين[٤] أو اعتبارَين؛ فنقول أيضاً في الحسن والقبح: إن ذلك حاصلٌ قبل الشرع وإن كانا سلبيَّين أو اعتباريَّين.

ثم إن سلّمنا أن هذه الألفاظَ غيرُ متصفةٍ بصفة القبح لكن الكلام وقع فيها وراء ذلك.

---

(١) كذا في (ج): «ذاتية»، وفيهما: «ذهنية».

(٢) في (ج): «وبيانه».

(٣) في (ب) و(ج): «ثابتين».

(٤) كذا في (ج): «سلبيين»، وفيهما: «سببَين».

وذلك؛ لأن قول القائل: «قام زيد» صيغةٌ وُضعت للدلالة على حُكم الذهن بنسبة القيام إلى زيدٍ، فالقبحُ عندنا هو ذلك الحكمُ الذهنيُّ وأنه موجودٌ واحدٌ يحصلُ دفعةً واحدة.

والجواب:

قوله: لم لا يجوز أن يكون القبحُ هو التلفُّظُ بالحرف الأخير بشرط تقدُّم سائر الحروف؟

قلنا: لوجهين:

الأول: إذا كان المقتضي للقبح قائماً بالحرف الأخير، فاقتضاؤه للقبح إما أن يكون متوقفاً على وجود الحروف الماضية، أو لا يكون متوقفاً عليه.

فإن كان الأول؛ لزم أنه متى وُجد ذلك الحرفُ الواحد غيرَ مسبوق بسائر الحروف أن[1] يكون قبيحاً.

وإن كان الثاني؛ استحال أن يحصل صفة القبح[2]؛ لأنه متى حصل ذلك الحرف[3]؛ فإن سائر الحروف هناك غير حاصلة.

لا يُقال: الشرطُ هو دخولُ سائرِ الحروف في الوجود ثم عدمُها.

لأنا نقول: إن كان الشرط هو الوجود فلا بدّ من حصول تلك الحروف حال وجود المشروط وهو محالٌ.

وإن كان الشرطُ هو العدم وَجَبَ[4] أن يحصل ذلك الحكم، وإن لم توجد تلك

---

(١) زاد في (ج) هنا: «لا» وليست في النسختين.

(٢) زاد في (ج) هنا: «أصلاً».

(٣) زاد في (ج) هنا: «غير مسبوق».

(٤) كذا في (ب) و(ج): «وجب»، وفي (أ): «فوجب».

الحروف فيما قبل[١]، وإلا وجب وقوعُ التمييز فيما[٢] بين العدمين، وإنه[٣] محال.

الثاني: أنا نعلم بالضرورة أنه ليس بعضُ الحروف بأن يجعل موصوفاً بما يقتضي القبح[٤]، ويجعل الحرف الأخير شرطاً لذلك[٥] أولى من العكس.

قوله: إن[٦] هذا لازمٌ عليكم في كونه كلاماً وكذباً.

قلنا: ليس كون تلك الحروف المجموعة كلاماً أو كذباً أو صدقاً صفاتٍ عائدةً إليها بل هذه الحروف المتواليةُ لمّا جعلوها ـ بالاصطلاح ـ دالّةً على حُكم الذهن بانتساب أمرٍ إلى أمرٍ؛ فإذا ذُكرت تلك الألفاظُ وفُهم منها معانيها؛ فإن كان الوجودُ الخارجي مطابِقاً للصُّوَرِ الذهنية ـ التي اصطلحوا على وضع تلك الألفاظ بإزائها ـ قيل: إنها صدقٌ، وإلا قيل: إنها كذبٌ.

فأما أن تكون الكذِبيّةُ أو الصدقيةُ أو الكلاميةُ[٧] صفاتٍ ثبوتيةً فلا.

قوله: لم لا يجوز أن يكون المحكوم عليه بالقبح هو الحكم[٨] الذهني؟

قلنا: لوجهين[٩]:

أما أولاً: فإن عنيتُم بالحكم الذهني[١٠] الذي لا يكون مطابقاً للمعتقَد، فذلك

---

(١) في (ج): «قيل».

(٢) في (ب) و(ج): «فيهما».

(٣) في (ج): «إنه».

(٤) في (ب) و(ج): «القبيح».

(٥) قوله: «لذلك» سقط من (ج).

(٦) قوله: «إن» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «والكلامية».

(٨) في (ب) و(ج): «هو الأمر».

(٩) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الاعتقادي».

هو الجهل، وعندكم أن قبح الكذب غير، وقبح الجهل غير.

وإن عنيتُم به أنه قام بالنفس معنى هو الخبر على ما نذهب إليه نحن من إثبات كلامٍ في[١] النفس، فأنتم لا تقولون به.

وإن عنيتُم به معنى ثالثاً فبيِّنوه لنتكلَّمَ عليه!

وأما ثانياً: فلأنَّ من قال: «قام زيد» مع أن زيداً لم يقُم[٢] حكَمْنا عليه بأنه كاذبٌ، واستقبحنا منه ذلك[٣]؛ مع أنا لا ندري أنّ ذلك القائلَ هل حكم في ذهنه بأن زيداً قام أم لا؟

فعلمنا أنّ المستقبَحَ ليس هو ذلك الحكم الذهني، بل هذا القول اللساني، وبالله التوفيق[٤].

المسلك الثاني: إذ قال القائل: «زيد في الدار»؛ فإن كان في الدار كان حسناً، وإن لم يكن فيها كان قبيحاً.

فالمقتضي لهذا القبح إما ذاتُ هذه الألفاظ، أو عدم كونه في الدار، أو مجموعها، أو شيء رابع.

والأول باطل؛ لأنه لو كان في الدار لكان حسناً لا قبحاً.

والثاني[٥] أيضاً باطل؛ لأن العدمَ لا تأثيَر له في الصفات الثبوتية.

---

(١) قوله: «في» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «من قال زيد قائم مع أن زيدًا لم يقم بعد».

(٣) في (ج): «ذلك منه».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

(٥) من قوله: «فالمقتضى لهذا القبح» إلى هنا غير واضح في (ج).

والثالث[١] باطل؛ لأن العدمَ لا يكون جُزءاً من علل[٢] الأمور الثبوتية.

والرابع أيضاً باطل؛ لأن ذلك الشيء إما أن يكون لازماً لتلك الألفاظ عند عدم المخبَرِ عنه، أو لا يكون لازماً.

وإن[٣] لم يكن لازماً أمكن أن تُوجَدَ تلك الألفاظُ عند عدمِ المخبَرَ عنه مع عدم ذلك الأمر، فحيئنذ لا يكون ذلك[٤] الكذبُ قبيحاً.

وإن كان لازماً فالمقتضي لذلك اللزوم إما ذوات تلك الحروف، أو عدم المخبَر عنه، أو مجموعها[٥]، أو أمر[٦] رابع.

فإن كان الأول لزم أن تكون[٧] الحروف قبيحة.

وإن كان الثاني لزم جعل العدم علةً، وكذا[٨] القول في الثالث.

وأما الرابع فالكلامُ فيه كالكلام في الأول، ولزم[٩] التسلسُلُ، وهو محالٌ.

المسلك الثالث: إذا قال القائل: «لو عشتُ ساعة أخرى كذبتُ» فعند مجيء تلك الساعة إما أن يكون الحسنُ منه أن يكذب، أو أن لا يكذب.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أيضاً».

(٢) في (ب) و(ج): «علة».

(٣) في (ج): «فإن».

(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «مجموعهما».

(٦) في (ب) و(ج): «أو شيء».

(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «تلك».

(٨) في (ج): «وكذلك».

(٩) في (ب): «ولزم».

فإن كان الأول كان ذلك الكذب حسناً، وإن كان الثاني فمتى لم يكذبْ في تلك الحالة[١] صار خبرُه الأول كذباً.

فصيرورته كذباً إما أن يكون حسناً، أو قبيحاً.

فإن[٢] كان حسناً فقد حسن الكذب، وإن كان قبيحاً كان تركُ الكذب في الساعة الثانية يلزمه قبحٌ، وما يلزمه القبح[٣] قبيحٌ[٤].

فتركُ الكذب في الساعة الثانية قبيحٌ، فوجب أن يكون الكذبُ في تلك الساعة حسناً ضرورةً أنه يستحيل أن يكون كِلا طرفَي النقيضِ قبحاً[٥].

المسلك الرابع: لو كان القبح صفةً حقيقية لاستحال أن يختلف حالُها باختلاف الوضع والاصطلاح، لكنه يختلف، فهو إذن ليس بصفة[٦] حقيقية.

أما الشرطية فظاهرةٌ؛ لأن كونَ الجسم متحركاً ـ لمّا كان أمراً حقيقياً ـ استحال أن يختلف حالُها بسبب اختلاف وضع أهل اللغة.

وأما أن القبيح[٧] يختلف حالُه بسبب اختلاف الوضع، فلأنَّ اللغويَّ لو وضَعَ قولَنا: «قام زيدٌ» لا للخبر بل لشيءٍ آخَرَ؛ لم يكن التلفُّظ بذلك قبيحاً[٨] عند عدمِ قيام زيد، فعلمنا أنّ هذا القبحَ يختلف عندَ اختلاف الوضع.

(١) في (ج): «الساعة».
(٢) في (ج): «وإن».
(٣) في (ب): «يلزمه قبيح وما يلزمه القبيح».
(٤) في (ج): «يلزمه قبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح».
(٥) في (ب) و(ج): «قبيحاً».
(٦) في (ج): «صفة».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».
(٨) في (ب) و(ج): «بهما قبيحاً»، وفي (أ): «قبحاً».

لا يُقال: القبيح[١] هو إطلاق اللفظة التي تُوهم الباطلَ، وهذا أمرٌ لا يَختلفُ باختلاف الأوضاع؛ لأنا نقول: هذا باطل من وجهين:

الأول: أنّ إطلاق اللفظة التي تُوهم الباطلَ إما أن يكون قد قُصد به[٢] إيهام الباطل أو لم يقصد به ذلك.

فإن كان الثاني لم يكن قبيحاً، كما إذا لُقّن الزَّنجيُّ ألفاظاً عربية موهِمة بالباطل[٣]، فذكَرَها من غير أن عرف معناها، أو عرف معناها لكنه انطلق لسانُه بها على سبيل الاتفاق، وإجبار التلفُّظ[٤] بها لكنه[٥] قصَدَ الحكايةَ ولم يعرفِ السامعُ أنه قصد الحكاية؛ فإن إطلاقَ اللفظةِ الموهمة للباطل ـ في جميع هذه المواضع ـ غير قبيح.

فثبت أنه لا يقبُحُ إطلاقُ اللفظة الموهمة للباطل[٦] إلا إذا قصد به إيهام الباطل، فيكون القبيح[٧] هو ذلك القصد.

لكن ذلك باطل؛ لأن قبح الكذب عند الخصم غيرٌ وقبحُ قصدِ التلبيس غيرٌ.

الثاني: وهو أن اللفظ الموهم[٨] للباطل إما أن يكون المرادُ منه اللفظَ الذي يُوجب الوهمَ الباطل، أو المرادُ منه اللفظ الذي قد يحصل عندَه الوهمُ الباطل[٩].

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».

(٢) في (ج): «بها».

(٣) في (ج): «غريبة موهمة للباطل».

(٤) في (ب) و(ج): «وإن اختار التلفظ».

(٥) في (ج): «ولكن».

(٦) من قوله: «في جميع هذه المواضع» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٧) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».

(٨) في (ب) و(ج): «اللفظة الموهمة».

(٩) من قوله: «أو المراد منه اللفظ» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

فإن كان الأول، فنقول: الكذب ليس كذلك؛ لثلاثة أوجُه[١]:

أما أولاً: فلأن مشايخ المعتزلة اتفقوا على أن العلمَ الحاصل عقيبَ خبر التواتر حصل بفعل الله[٢] على سبيل العادة.

وأما ثانياً: فلأنّ خبرَ الواحد لا يُوجب الاعتقادَ بالاتفاق.

وأما ثالثاً: فلأنّ الموجبَ إما آحاد الحروف، أو مجموعُها، وكل ذلك باطل.

فثبت أنّ الكذبَ لا يوجب الاعتقادَ الباطل.

وإن كان الثاني، فيرجع حاصلُ الكلام حينئذٍ إلى أنّ فعل ما قد يختار عندَه المكلّف وهما باطلاً، وقد لا يختاره قبيحٌ.

وذلك باطلٌ[٣] وإلا وجب[٤] أن يقبح من الله تعالى إنزالُ المتشابهات وإلزام المشاقِّ، وخلق الآلام! ولما كان ذلك باطلاً، فكذلك هنا[٥].

المسلك الخامس: النبي إذا استخفى[٦] عن ظالمٍ يقصد قتلَهُ في دارِ إنسانٍ، فإذا استخبرَ الظالمُ صاحبَ الدار عن مكان[٧] ذلك النبي، وعلم صاحبُ الدار أنه لو أخبره به أقدَمَ على قتله لا محالةَ! فالعقلاء هنا[٨] يحكُمون بقُبح ذلك الصدق، وحُسن ذلك الكذب.

---

(١) قوله: «لثلاثة أوجه» سقط من (ب) و(ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) من قوله: «إلى أن فعل» إلى هنا غير واضح في (ج).

(٤) في (ج): «لوجب».

(٥) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا والله أعلم».

(٦) في (ج): «اختفى».

(٧) قوله: «مكان» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فالعقلاء هاهنا».

ولو كان القبح وصفاً لازماً للكذب لَـمَا كان كذلك.

فإن قيل: لا نُسلِّمُ حسن الكذب وقبح الصدق في هذه[١] الصورة.

قوله: يلزم من الصدق إهدارُ دم النبي.

قلنا: لا نُسلِّمُ! فإن التعريضَ يُغني عن الكذب؛ فإنه إذا سئل: هل دخل الرسولُ الدار؟ فله أن يقول: ما دخلها ! ويعني به رسولَ فلانٍ.

وهذا الجواب مما يلزمُكم الاعترافُ به؛ لأن الكذب محرَّمٌ لوجهين[٢]:

أما أولاً؛ فبالإجماع.

وأما ثانياً؛ فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾ [غافر: ٢٨].

وإذا كان الكذبُ حراماً مطلقاً؛ لم يجُز الكذبُ في هذه الصورة، وإذا ثبت ذلك ثبت أنّ الذي ذكرناه متعيِّنٌ علينا وعليكم.

لا يُقال: فلو ضيّق عليه السؤال بحيث لا يُمكنه التعريض[٣] أليس أنه يتعين الكذب؟

لأنا نقول: لا نُسلِّمُ أنه يمكن الإلجاء[٤] حيث لا يكون التعريضُ والإيهامُ كافياً، وبيانه بالنقل والعقل:

أما النقل، فقوله[٥] عليه السلام: «إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب»[٦]، والألف واللام في «الكذب» للاستغراق.

---

(١) في (ب) و(ج): «في تلك».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من (ج).

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «والإيهام».

(٤) زاد في (ج) هنا: «إلى».

(٥) في (ج): «فلقوله».

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الأدب، باب من كره المعاريض ومن كان يحب ذلك =

ولو جاز إلجاء الإنسان إلى حيث لا ينتفع بالتعريض؛ لَـمَا كان في المعاريض لمندوحة عن الكذب[١] وذلك على خلاف النص[٢].

وأما العقل، فهو أنه إنما يكون كذباً لو قصد[٣] الإخبارَ عن ذلك الرسول الذي سأل السائل عنه، فأما إذا تلفّظ بلفظ الخبر ولم يقصدْ به الإخبارَ[٤] أو قصدَ به الإخبارَ عن شخصٍ آخرَ دخل الدار لم يكُن كذباً.

فالسائلُ لا اطلاعَ له على قصد المسؤولِ حتى يحترز المسؤولُ عن ذلك القصد؛ احترازاً من خوف[٥] السائل، فثبت أنه لا حالَ إلا ويُمكنه التعريضُ والإيهام.

ثم إن سلّمنا[٦] أنه يلزم من الصِّدق إهدار دم النبيّ! فلم قلتم: إن ذلك غير جائز؟

بيانه: أن حرمة ذلك الإهدار[٧] إما أن يعرف بالعقل، أو بالسمع.

والأول باطل على قولكم؛ لأنكم لا تُثبتون شيئاً من الأحكام بالعقل.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الدليل السمعي[٨] إما النصُّ، أو الإجماع.

أما النص فلا بد من ذِكرِه وأنتم ما ذكرتموه.

= (٢٦٠٩٦)، والبيهقي في «سننه»، كتاب الشهادات، باب المعاريض فيها مندوحة عن الكذب (٢٠٨٤٢)، من حديث عمران بن حصين.

(١) من قوله: «والألف واللام في الكذب للاستغراق» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «وذلك خلاف النص».

(٣) في (ج): «إذا قصد».

(٤) في (ج): «ولا يقصد الإخبار به».

(٥) في (ب) و(ج): «عن خوف».

(٦) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٧) في (ب) و(ج): «أن جهة قبح ذلك الإهدار».

(٨) في (ب) و(ج): «ولأن دليل السمع»، باستثناء قوله: «ولأن»، ففي (ج): «لأن».

وأما الإجماع فهو ممنوع؛ لأن المعتزلة ـ بأسرهم ـ لم يقولوا بحُسن الكذب، ولو كان فيه عصمة كل الأنبياء[١].

ثم إن[٢] سلّمنا[٣] أنه يحسن الكذب في هذه الصورة! فكيف يلزم فيه[٤] أن لا يكون كونُه كذباً جهةَ قبح؛ لأنه من الجائز تخلُّف الحكم عن المقتضي لوجود المانع[٥]، لكن إذا لم يوجد المانع ولا ما يقوم مقامُه عاد المقتضي عاملاً عمله.

والجواب:

قوله: التعريض يغني عن الكذب.

قلنا: إما أن يكون الإلـجاءُ إلى حيث لا يكون التعريضُ كافيـاً ممكناً، أو لا يكون.

فإن كان ممكناً فنحن نعرض الكلامَ في تلك الصورة، وحينئذ يسقط كلامُكم[٦].

وإن لم يكن ذلك ممكناً فحينئذٍ يلزم أن يُقال: إنه لا خبرَ إلا ويحتمل أن يكون المرادُ منه غير ما أشعرَ به ظاهرُه وأنه يحسن من المخبِر أن يذكَرَ ذلك الخبَرَ لغرضٍ آخَرَ سوى ما أشعر به ظاهرُ ذلك الخبر، وحينئذٍ لا يمكنُ الحكمُ على شيء من الأخبار بكونه كذباً قبيحاً؛ إذ لا كلامَ إلا ويُمكنُ أن يُضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصيرُ معه صدقاً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

(٢) في (ب): «الأنبياء ولئن».

(٣) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٤) في (ب): «أن لا»، وفي (ج): «فكيف لزم منه».

(٥) في (ج): «المقتضى لمانع».

(٦) في (ج): «كلامهم».

ويلزم أن لا يمكن التعويلُ على شيءٍ من[١] ظواهرِ أخبار الله تعالى؛ لأن لا خبرَ[٢] يذكره الله تعالى إلا ويحسُنُ منه[٣] أن يذكُرَهُ لغرضٍ آخَرَ سوى ما أشعر به ظاهرُه، وإن لم يُنبِّهنا على أنّ المرادَ به[٤] غيرُ الظاهر، كما حسُن ذلك من صاحب المعاريض.

فإذا سمعنا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣] فحينئذٍ أمكن أن يكون المرادُ: أن واحداً قال هذا الكلام، كما أنه يحسن التعريضُ لقصد ذلك؛ حينئذ[٥] يسقط التعويلُ على إخبار الله تعالى، وذلك باطل قطعاً.

لا يُقال: الأصلُ إطلاقُ الكلام لإفادة ظاهرِه خالفناهُ[٦] عندَ الحاجة إلى المعاريض فيبقى فيما عداه على الأصل.

لأنا نقول: هذا الطريقُ يفيدُ الظنَّ ولا يفيد القطعَ؛ لاحتمال أنه ـ وإن لم يُوجَدْ هذا المانعُ ـ فقد وجد مانع آخرُ.

قوله: هذا أيضاً لازم عليكم؛ لأنكم تحرمون الكذب.

قلنا: نحن لا نحرِّمُ الكذبَ في جميع الصور! وكيفَ، ومعتقَدُنا أنه في هذه الصورة واجبٌ[٧]؟!

(١) في (ب) و(ج): «عن».
(٢) في (ب) و(ج): «لأنه من خبر».
(٣) في (ج): «عنه».
(٤) قوله: «به» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «وحينئذ».
(٦) في (ب) و(ج): «وخالفناه».
(٧) في (ج): «ومعتقدنا في هذه الصورة أنه واجب».

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾.

قلنا: هذا لا يدل على المقصود[١]؛ لأن الكذّاب: هو الذي يكثُرُ منه الكذبُ، ومن الجائز أن يكون أصلُ الكذب مباحاً، وإن كان الإكثار منه حراماً؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ[٢] وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف: ٣١].

وأيضاً فالكذب إنما يجوزُ لأجلِ مصلحةٍ أرجحَ من مضرّة[٣] الكذب، وذلك لا يسمى إسرافاً.

وأما قولُه عليه السلام: «إن في المعاريض لمندوحةً عن الكذب»[٤].

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، فلا يكون حجةً.

وبتقدير صحته[٥]: فلا نُسلّمُ أن الألف واللام هنا[٦] للعموم على ما قرّرناه في «المحصول في علم الأصول»[٧].

وإن[٨] سلّمنا ذلك! لكُنّا نُخصّصُه[٩] بدليل العقل.

قوله: لا حالَ إلا ويمكنه التعريضُ.

قلنا: مرَّ الجواب عنه.

---

(١) في (ج): «قلنا هذه الآية لا تدل على المقصود».

(٢) في (ج): «فكلوا».

(٣) في (ب) و(ج): «من مصلحة».

(٤) سبق تخريجه قريباً.

(٥) في (ب) و(ج): «الصحة».

(٦) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٧) قوله: «في علم الأصول» زيادة من (ب) و(ج).

(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٩) في (ب): «ولكنا نخصُّصه»، وفي (ج): «ولكنا نخصصه».

قوله: لِمَ قلتُم: إن إهدارَ دم النبي حرام.

قلنا: نحن في هذا المقام بين أمرَين؛ فتارةً نجعل هذا الدليلَ حجةً برهانيةً، وتارة نجعله حجة إلزامية.

فإن كان الأول فتارةً نُثبت[1] حرمةَ إهدارَ دم النبيِّ ـ بإجماع الأمة ـ على أن دفعَ الظلم واجبٌ على القادر، وأنّ إعانة الظالم على ظلمِهِ غيرُ جائز.

ولا شكّ أنّ هذا الكذبَ دفعٌ للظالم عن الظلم، وهذا الصدقُ إعانةٌ له عليه، وتارةً فيما إذا كان الظالمُ لو عُلمَ كونُ ذلك النبيُّ عنده؛ فإنه يقتلُه مع ذلك النبيُّ، فيكون الكذبُ في هذه الصورة دفعاً للضرر عن النفس، وذلك واجبٌ بالاتفاق[2].

وأما إن جعلناهُ[3] حجةً إلزامية فنقول[4]: إن اعتقادَ العقلاءِ في قبح الصدق في هذه الصورة يجري مجرى اعتقادهم في قبح الكذب فيما لا مضرةَ فيه أصلاً، بل لا نسبة[5] لاستقباحهم الصورة الأولى إلى استقباحهم الصورة الثانية، والنفرة التي نجدها من أنفسنا في الصورة الأولى أقوى بكثير من النفرة التي نجدها في الصورة الثانية.

فإذا جعلتُم الصورةَ الثانية قبيحةً، فلأنْ تجعلوا الصورة الأولى[6] قبيحة أيضاً[7] كان أَولى.

---

(١) في (ج): «تثبت».

(٢) زاد في (ج) هنا: «وفيه نظر».

(٣) في (ج): «أما إن جعلنا».

(٤) في (ج): «قلنا».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «لا نسبة»، وفي (أ): «نسبقه».

(٦) في (ج): «فأن تجعلوا الأولى».

(٧) قوله: «أيضاً» سقط من (ب) و(ج).

قوله: لم لا يجوز أن لا يقبح الكذب في هذه الصورة وإن كان كونه كذباً جهة قبح.

قلنا: لأنه لو جاز أن يوجد الكذب مُنفكّاً عن صفة القبح؛ لأجل وجود مُعارض فحينئذٍ لا يلزم من انتفاء ذلك المعارض القطعُ بحصول القبح؛ لاحتمال أن يوجد معارضٌ آخرُ، وحينئذ لا يمكن القطع بقبح شيء من الأكاذيب اللهم إلا[1] إذا قيل: لا دليل على وجود معارض آخر، ولم نعلم[2] ذلك بالضرورة؛ فوجب نفيُه.

لكنك قد علمتَ ضعفَ هذه الطريقة في أول الكتاب، وبالله التوفيق[3].

وأما الكلام في تكليف ما لا يُطاق فالذي يدلُّ على أنه غير قبيحٍ[4] وجوهٌ أربعةٌ[5]:

الأول: أن الله تعالى أمرَنا بما علم أنه لا يُوجَدُ منا، وأخبر أنه لا يوجد منا، وما علم أنه لا يوجد منا، وأخبر أنه لا يوجد منا محالٌ، فيكون ذلك الأمرُ أمراً[6] بالمحال، ولو كان قبيحاً لَـمَا فعله.

الثاني: أنه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديقُهُ بجميع ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون تعالى قد كلّفه بأن يؤمنَ بأنه لا يؤمنُ.

الثالث: أنَّ فعلَنا لا يحصُلُ إلا عند حصول الداعي الذي هو فعلُ الله تعالى،

(١) قوله: «إلا» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «يعلم».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٤) كذا في (ج): «قبيح»، وفي النسختين: «قبح».

(٥) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «فيكون الأمر له أمرًا».

ومتى حصل الداعي وجب حصولُ الفعل، وذلك يقتضي وجوبَ كوننا فاعلين للفعل المعيَّن، ثم إنه تعالى كلَّفنا بضدِّه.

الرابع: أنه تعالى موجدٌ لأفعال العباد مع أنه كلّفنا بها.

وهذه الوجوه كلها مقررة[١] في مسألة خلق الأعمال.

واحتج بعضُ أصحابنا على فساد القول بتكليف ما لا يُطاق من غيرِ بناءٍ على الحسن والقبح، بل من وجهٍ آخرَ: وهو أن المحال غير معلومٍ، وكلُّ ما هو غيرُ معلوم لم يصحَّ[٢] التكليفُ به، فالمحال لا يصح التكليف به.

بيان الأول: هو[٣] أنّـا لا نعقلُ الجمعَ بين الضدَّين، وإيجادَ القديم.

وبيان الثاني: أن التكليفَ يستدعي الفهمَ، فإذا قال السيد لعبده: «تحرَّكْ» صحّ ذلك؛ لأن المطلوبَ معلومٌ، فأما إذا قال له[٤]: «تمرك» لم يصحّ ذلك؛ لكونه غير معلوم[٥].

والجواب أنّ العلمَ قد يُراد به تصوُّر الحقيقة في الذهن من غير أن يُسندَ إليه أمرٌ من الأمور سلباً كان أو إيجاباً، وقد يُراد به التصديقُ.

فقولكم: المحال غير معلوم: إن أردتُم به الأول فهو باطلٌ لوجهين[٦]:

ـ**الأول**: أنا إذا حكمنا على الجمع بين الضدين بأنه محالٌ، فلو لا أنَّ جمعَ الضدَّين

(١) في (ج): «وكل هذه الوجوه مقررة».
(٢) في (ج): «فلا يصح».
(٣) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «له» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) كذا في (ب) و(ج): «لأنه غير معلوم»، وفي (أ): «معقول».
(٦) في (ج): «باطل من وجهين».

متصوَّرٌ لنا، وإلا لاستحال منا أن نحكم عليه دونَ غيره بالامتناع؛ فإن التصديق مسبوقٌ بالتصور.

ـ **الثاني**: أما إذا قلنا: جمعُ الضدَّين[١] محال؛ كان الكلام مفهوماً صحيحاً.

ولو قلنا: جمع[٢] الضدين ـ أو ما يجُري مجراه من الألفاظ المهملة ـ محالٌ لم يكن الكلامُ[٣] مفهوماً.

ولمّا افترقَ الحالُ بين الصورتَين علمنا أنَّ المحال متصوَّرٌ.

وإن أردتُم به الثانيَ، فنقول: لم قلتُم: إن ما لا يُمكن أن يصدَّق بإمكانه تصديقاً مطابقاً لا يجوز التكليف به؟ وهل النزاعُ وقع[٤] إلا فيه؟

وأما اللام[٥] في «الظلم» فالذي يدلُّ على[٦] أنه غير قبيح على الوجه الذي قالوه أمران:

الأول: وهو[٧] أنَّ المقتضَي لقُبحه إما أن يكون[٨] ذاته، أو ما يعودُ إليه من الصفات الثبوتية، أو عدم كونه مستحقاً، أو مجموعهما، أو أمر رابعٌ.

والأول باطل؛ لأن ذاته مع مجموعِ ما له من الصفات الثبوتية، قد يكون مستحقاً، وحينئذٍ لا يكون قبيحاً بل حسناً.

---

(١) في (ج): «أنا إذا قلنا الجمع بين الضدين».

(٢) في (ب) و(ج): «قلنا: مع».

(٣) زاد في (ج) هنا: «البتة».

(٤) قوله: «وقع» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «وأما الكلام».

(٦) في (ب) و(ج): «يدل عليه».

(٧) قوله: «وهو» سقط من (ب) و(ج).

(٨) قوله: «أن يكون» سقط من (ب) و(ج).

والثاني باطل؛ لأن العدمَ لا تأثيرَ له في الحكم الثبوتي.

والثالث باطل؛ لأن العدمَ لا يكونُ جزءاً من المقتضي.

والرابع باطل؛ لأن ذلك الأمر إما أن يكون لازماً، أو لا يكون.

ويعود التقريرُ المذكور في باب الكذب هنا[1] بعينِه.

الثاني: أنّ قبح القبيح إما أن يكون له مقتضٍ أو لا يكون.

فإن كان الأول، فإما أن يكون ثبوتيـاً، أو عدمياً.

فإن كان ثبوتيـاً فإما ذاتُه أو الفاعلُ أو معنى قائمٌ به، وأنت خبير بكيفية إيراد هذه القسمة على الوجه المنحصر.

والأول باطل، وإلا لزم أن لا يكون مثل القبيح حسناً، وذلك باطل؛ لأن قتل زيد إذا كان مُستحَقّاً كان حسناً، ولو لم يكن مستحقاً لكان هو ـ بعينه ـ قبيحاً.

والثاني باطل؛ لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.

والثالث باطل؛ لأنه لو جاز أن تكون هذه الصفةُ حاصلةً بالفاعل لجاز حصول المتحرِّكية والعالِمية بالفاعل، ويلزَمُ منه نفي المعاني.

وأما[2] إن كان عدميـاً فهو باطل؛ لأن العدم لا يكون علةً في صفة ثبوتيةٍ، وأما إن لم يكُن للقبح مؤثِّـرٌ، فهو محال؛ لأن اختصاص الفعل بهذه الصفة دون ما يُماثله لا بدّ وأن يكون أمراً جائزاً، والجائز لا بدّ له من المؤثر، والأَولى جعلُ هذه الطريقة من باب الإلزامات.

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ج): «فأما».

وأما الكلامُ في الجهلُ، فهو أنه لو كان قبيحاً؛ لَمَا كان مِن فعلِ الله[١]، والثاني باطل[٢]، فالمقدَّمُ مثله.

أما الشرطيةُ فظاهرة، وأما إفسادُ التالي فهو أنَّ الجهلَ لو كان فعلاً للعبد لكان إما أن يفعله بواسطة النظر، أو لا بواسطة النظر.

والأول باطل؛ لأن النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية إما ابتداءً، أو بناءً[٣]، وترتيب العلوم الضرورية لا يجوز أن يلزمه الجهل.

لا يُقال: لم لا يجوز أن يتولّد الجهلُ من ترتيب جهالاتٍ سابقةٍ عليه[٤]؛ لأنا نقول: بنقل الكلام إلى تلك[٥] الجهالات السابقة ولا يتسلسل ولا يدور[٦]، فلا بدّ وأن ينتهيَ إلى جهالاتٍ معقولةٍ ابتداءً، وذلك[٧] هو القسم الثاني وهو باطل؛ لأن مَن فعل اعتقاداً جازماً في كون العالم قديماً مثلاً، فحين ما يفعل ذلك الاعتقادَ لا يخلو إما أن يكون جازماً بقدم العالم، أو متردداً فيه.

فإن كان الأول، فحنيئـذٍ لا يمكنه أن يفعل الجهلَ إلا إذا كان جاهلاً قبـل ذلك.

ثم الكلام في ذلك الجهل كالكلام في الأول ولزم التسلسلُ، وهو محال.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «والثاني محال».

(٣) في (ج): «ابتداءً وأما ثانيًا».

(٤) كذا في (ج): «عليه»، وفيهما: «عليها».

(٥) قوله: «تلك» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ولا التسلسل ولا دور».

(٧) قوله: «وذلك» سقط من (ب) و(ج).

فإذن لا بدّ وأن ينتهيَ إلى وقتٍ فعلَ فيه اعتقادَ[١] قدم العالم مع أنه كان خالياً عن اعتقادِه[٢] قِدَمَ العالم والخالي عن اعتقاد قدم العالـم[٣] لا يكون متردّداً في قدمه وحدوثه.

ونحن نجد من أنفسنا ـ بالضرورة ـ أنا متى كنا متردِّدين في شيء؛ فإنه يستحيلُ منا أن نفعل ابتداءً اعتقاداً جازماً فيه.

ولـمّا بطل القسمان علمنا أنَّ[٤] الجهل فعلُ الله تعالى.

وأما الكلام في العبث، فنقول: العبثُ هو الذي لا غرضَ فيه ولا داعيَ أصلاً[٥].

لكنَّ الفعلَ بدون الداعي مُحالٌ عند أبي الحسين وأصحابه، وما كان محالاً كيف يمكن أن يُقال: إنه قبيحٌ؟

فهذه الأمور الخمسة التي تكلمنا في إبطال قولهم[٦] بتقبيحها[٧] هي الأمور المشهورة التي يدّعون العلمَ الضروري بقبحها[٨].

وأما الخمسةُ الباقية فالقدحُ فيها بعد الوقوف على ما ذكرناه سهلٌ.

ولنشرَعِ الآن في حكاية كلام المخالفين[٩]:

---

(١) في (ب) و(ج): «اعتقاده».

(٢) في (ج): «اعتقاد».

(٣) قوله: «والخالي عن اعتقاد قدم العالـم» زيادة من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٥) قوله: «أصلاً» سقط من (ج).

(٦) قوله: «قولهم» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «تقبيحها».

(٨) في (ب) و(ج): «بتقبيحها».

(٩) كذا في (ج): «المخالفين»، وفيهما: «المخالف».

أما المعتزلة؛ فإنهم اتفقوا على ادِّعاء العلم الضروري بقبح هذه الأمور، وقالوا: العقلاء يعلمون ـ بالضرورة ـ قبحَ الضرر الخالي عن جميع جهات الاستحقاق، وقبحَ تكليف الأعمى بنقط المصاحف[١]، والزمِنِ الطيرانَ في الهواء، وقبحَ العبث نحو أن يعلم أن متاعَهُ يُشترى منه بعشرةٍ في بلدته، فيحمله إلى بلدٍ بعيدٍ ليبيعه[٢] فيه[٣] بعشرة! وقُبحَ الكذب الضارّ.

ويعلمون أيضاً حُسن الصدقِ النافع، وشكرِ المنعم.

ومن كابر في العلم بقبح هذه الأشياء وحُسنها فقد كابَـرَ في الضروريات.

وليس هذا الاستحسانُ أو الاستقباح[٤] لأجل عرفٍ أو شرع؛ فإنهما حاصلان في حقِّ من لم يعرفْ عُرفاً ولا شرعاً أصلاً مثل البراهمة والتراكمة! فهو إذن لِمجرَّد العقل.

والجواب عن هذا من وجهين:

ـ **الأول**: طريقةٌ للأصحاب[٥]، وهي: أن قبح هذه الأمور وحسنها غيرُ معلومٍ بالضرورة؛ لوجوهٍ ثلاثة:

أولها: لو كان ذلك معلوماً بالضرورة لوجب اشتراكُ كل العقلاء في معرفتها كما في سائر الضروريات، وليس الأمر كذلك؛ لأنا نقطع بأنه يحسُنُ من الله تعالى إيلام البريء عن الجرائم من غير استحقاقٍ سابقٍ، ولا عِوَضٍ لاحقٍ، فعلمنا أنَّ ذلك ليس من الأمور الضرورية.

---

(١) في (ب) و(ج): «تكليف الأعمى نقط المصحف».

(٢) في (ج): «إلى بلدة أخرى بعيدة لبيعه».

(٣) قوله: «فيه» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ب) و(ج): «والاستقباح».

(٥) في (ب) و(ج): «الأصحاب».

وثانيها: أنّا إذا عرضنا على العقل أنَّ الواحدَ نصفُ الاثنين، وعرضنا على العقل حُسنَ[١] هذه الأمور وقبحها لم نَجِدْ جزمَ العقل في هذه الأمور مثل جزمه بالقضية الأولى، والتفاوتُ في العلوم الضرورية غيرُ جائز.

وثالثها: وهو أنه لو كان العلمُ بقبح الظلم ضرورياً؛ لكان العلمُ بحقيقة الظلم[٢] أولى أن يكون ضرورياً، ولما لم يكن العلمُ بحقيقة الظلم ضرورياً، فأَولى ألا يكون[٣] العلمُ بقبحه ضرورياً.

أما الشرطية فضرورية، وأما أن العلم بحقيقة الظلم ليس بضروريٍّ، فما ذكرناه[٤].

ـ**الثاني**ـ وهي الطريقة القوية[٥] ـ: أن نقول: إنّا لا ننازع في أن الناس يستحسنون أموراً، ويستقبحون أموراً أُخَر قبل ورود الشرع.

ولكنّا نقول: ذلك الاستحسانُ والاستقباح[٦] مغايران للاستحسان والاستقباح اللَّذَين وقع النزاعُ فيهما[٧].

وبيان تلك المغايرة من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل:

أما الإجمال: فهو أنا إذا رجعنا[٨] إلى أنفسنا وجدناها جازمةً بحسن العدل

---

(١) في (ج): «وعرضنا عليه حسن».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ضروريًا».
(٣) في (ج): «أن لا يكون».
(٤) في (ج): «بضروري فلما مرّ».
(٥) في (ب) و(ج): «الأقوى».
(٦) في (ج): «الاستقباح والاستحسان».
(٧) في (ج): «للاستقباح والاستحسان الذي وقع فيه النزاع».
(٨) في (ب) و(ج): «راجعنا».

والصدق[١] والإنصاف، وقبح الكذب والجهل والظلم، ومتردِّدةً في كون هذه الأفعال واقعةً على وجوهٍ لأجلها يجب على الله تعالى أن لا يأمرَ ولا ينهى إلا على وجوهٍ[٢] مخصوصة.

ولما حصل القطعُ بالحسن والقبح بالمعنى الأول، ولم يحصل القطع بهما بالمعنى الثاني؛ علمنا أنّ الحسنَ والقبحَ اللذَين قطعنا بهما غيرُ الحسن والقبح اللذين لم يحصل القطع بهما[٣].

وأما التفصيل: فهو أنّ الاستحسان والاستقباح قد يكونان[٤] لأجل ميلِ الطبع ونفرة[٥] الطبع[٦]، وذلك مثل استحسان العدل واستقباح الظلم، وقد يكون لأجل دفعَ الضرر عن النفس مثل استحسان إنقاذ الغريق؛ فإنّ مَن شاهدَ حيواناً في محنته[٧]؛ فإن كان رقيق الطبع تأذّى من مشاهدة ذلك البلاء، فلا جرمَ يستحسن إنقاذه من ذلك البلاء؛ لأن[٨] ذلك الإنقاذ يتضمن دفع الضرر عن النفس.

وقد يكون لأجل اتفاق أهل العالم على المنع منه؛ لأجل أنّ مصلحة العالم لا تنتظم إلا بالمنع منه مثل قبح الكذب والظلم.

وهذه الوجوه الثلاثةُ مغايرةٌ للوجه الذي وقع فيه النزاعُ[٩].

---

(١) في (ج): «بحسن الصدق والعدل».

(٢) في (ج): «إلا لوجوه».

(٣) في (ب) و(ج): «بهما القطع».

(٤) في (ج): «الاستقباح والاستحسان قد يكون».

(٥) في (ب) و(ج): «ونفرته».

(٦) قوله: «الطبع» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «محنة».

(٨) في (ب) و(ج): «بأن».

(٩) في (ب): «النزاع فيه».

وإذا كان كذلك لم[١] يلزَمْ من اتفاق العقلاء على مُطلَق الاستحسان والاستقباح[٢] اتفاقُهم[٣] على الاستحسان والاستقباح اللذَين[٤] وقع النزاعُ فيهما[٥].

لا يُقال: إن صاحبَ «المعتمد» تكلّم على[٦] هذه الوجوه من حيثُ الإجمالُ ومن حيث التفصيل:

أما الإجمال، فهو أنه يمكن أن يذكر ما يستقبحه العقلُ وإن لم يكن ثَمّ[٧] نفرة طبعٍ؛ نحو ما إذا كان المذموم عدوّاً لواحد يشتهي ذمه وتنقيصه[٨] عند الناس، فأقبل ذلك الإنسانُ يذمُّ عدوَّه هذا بأنه يعلم أنّ العشرة أكثرُ من الخمسة، ويعلم أنّ السماء فوقَه، والأرض تحته، إلى ما أشبه هذا[٩]! وجعل يذمُّه على أنه سخيٌّ جوادٌ متواضعٌ في شرفه! وفرضنا أنه كان يذمُّهُ بصوتٍ طيبٍ حزينٍ يلتذُّ به سامعُه؛ فإنه يُستقبَحُ ذلك منه حيث ذمَّهُ بما لا يذُمُّ به العقلاء.

وأيضاً، فالرجل العاقل إذا اعتقد أنّ العشرة نصفُ الخمسة إلى غيره من الجهالات؛ فإن اعتقادَه هذا لا يضرُّ أحداً ولا يشقُّ عليه؛ فإنه يُستقبَح.

وكذلك إذا جعل العاقلُ يأمر الجماداتِ بأن تطيرَ في الهواء وتسبحَ في الماء، وجعل يذمُّها بأنها لا تطيعه! وفرضنا أنه يتكلّم بها بصوت طيبٍ حزين[١٠]، وفرضنا

---

(١) في (ب) و(ج): «فلا».
(٢) زاد في (ج) هنا: «والذي لـم يقع النزاع فيه».
(٣) في (ج): «الاتفاق».
(٤) في (ب) و(ج): «الذي».
(٥) في (ب) و(ج): «فيه».
(٦) في (ج): «في».
(٧) في (ب) و(ج): «ثمة».
(٨) في (ب) و(ج): «وينقصه».
(٩) في (ج): «إلى ما أشبهه».
(١٠) في (ب) و(ج): «حزين طيب».

أنه يستريحُ بذلك الكلام؛ فإنه يُستقبَح ذلك منه[١]، مع أنه لا مضرةَ فيه.

فقدْ تحقق الاستقباح هنا[٢] من دون[٣] نفرة الطبع.

وأما التفصيل، فهو أنه لا يُمكن أن يُقال: إن استقباحَ الظلم عبارةٌ عن نفرة الطبع عنه؛ لأن الظلمَ ـ وإن كان يستضرُّ به المظلوم ـ إلا أنه ينتفعُ به الظالم، والعدل بين الخصمَين ينتفع به أحدُهما ويستضرُّ به الآخَر، وردُّ الأمانات إلى أهلها ينتفع به أهلُها ويستضر به الرادُّ!

فلو كان اشتهارُ هذه القضايا لأجل ميل الطبع أونفرته[٤] وجب أن تشتهر الظلمة[٥] أن الظلمَ حسنٌ كما شهر المظلوم[٦] أن الظلم قبيح.

لأنا نقول: أما الوجه الإجماليُّ، فالكلام عليه إجمالاً وتفضيلاً:

أما الإجمال[٧]، فمن وجهين:

الأول: أن هذا الوجه لا يدلُّ على أن الظلم قبيح عقلاً؛ لأنك إنما فرّقتَ بين القبح[٨] العقلي وبين النفرة الطبيعية بأن فرضت الكلامَ في صورةٍ تحقَّقَ القبحُ العقلي فيها مع أنه لم تتحقق[٩] فيها النفرة الطبيعية.

---

(١) في (ج): «فإنه يقبح منه ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ج): «من غير».

(٤) في (ج): «ونفرته».

(٥) في (ب) و(ج): «يشتهر للظالم».

(٦) في (ب) و(ج): «يشتهر للمظلوم».

(٧) في (ج): «الإجمالي».

(٨) في (ج): «القبيح».

(٩) في (ب) و(ج): «يتحقق».

والظلم مما لا ينفكُّ عن النفرة الطبيعية؛ فإذن لا يُمكنكَ إثباتُ قبح الظلم بهذا الطريق.

الثاني: وهو أنه قد توجد النفرة الطبيعية حيث لا يكون القبحُ العقلي حاصلاً.

وإذا ثبت لنا ذلك فنقول: المضرّةُ جهةٌ من الجهات التي تقتضي النفرةَ الطبيعية، ولا يلزم من عدمِ هذا الوجه عدمُ النفرة الطبيعية إلا بدليل منفصل.

وإذا كان كذلك، فنقول: لم لا يجوز أن يُقال: إن الاستقباحَ[1] الذي نجده في هذه الصورة ـ التي ذكرتَها ـ تكون راجعة[2] إلى النفرة الطبيعية لا إلى النفرة العقلية؟

فظهر بهذا أن الفرق الذي ذكَرَه مما[3] يحُوجه إلى الاستدلالِ على قبح جميع الأشياء التي ادّعى الضرورةَ في قبحها، وحينئذٍ تبين ضعفُ قولِه.

وأما التفصيل، فهو أن نقول: إن حاصلَ كلامك: أنّ الجهل والهذَيان مستقبَحان[4] مع أنه لا مضرةَ فيهما.

ونحن نقول: إن النفرةَ الطبيعية قد تكون حاصلةً وإن لم تكن المضرة حاصلة!

ألا ترى أنَّ كونَ الإنسانِ أبرصَ أو أقرعَ ـ والعياذُ بالله[5] ـ لا مضرة فيه، مع أن النفرة الشديدة حاصلةٌ عنهما؟ وكذلك كونُ الإنسان مشتغلاً بالحرف الخسيسة مما لا مضرةَ فيه، بل ربما حُصّلت المنافعُ منه مع أنّ النفرةَ[6] حاصلة[7]!

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العقلي».

(٢) في (ب) و(ج): «يكون راجعاً».

(٣) في (ب) و(ج): «ذكرتموه مما».

(٤) في (ج): «مستقبح».

(٥) قوله: «والعياذ بالله» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «الطبيعية».

(٧) زاد في (ج) هنا: «به».

ولذلك اتفقت المعتزلةُ على وجوب تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن كثيرٍ من الصفاتِ والحِرَف[١] المنفِّرة، وإن لم تحصل المضّرةُ في شيء منها ولا القبحُ العقلي الذي يدعيه الخصمُ!

فعلمنا أن النفرة الطبيعية قد تكون حاصلةً، وإن لم تكن المضرةُ حاصلة.

وإذا كان كذلك لم يلزمْ من عدم حصول المضرّة في الجهل والهذيان أن لا تتحقق[٢] نفرة الطبع بالنسبة إليهما.

وأما الوجه التفصيلي ـ الذي ذكَره ـ فهو ضعيف أيضاً[٣]؛ لأن الظالم يعلم أنه لو أفتى بحُسن الظلم فسيظلمه ـ عن قريبٍ ـ غيرُه.

ولما كان ذلك الظلمُ المتوقّع مكروهَ طبعِهِ ـ وكان ما يؤدي إلى المكروه مكروهاً عند الطبع ـ لا جرم كان الظلم مكروهاً عند الظالم، وكذا القول في سائر الصور المذكورة.

واعلم أنّـا إذا أنصفنا علمنا أن القادرَ منا[٤] لا يصدرُ عنه الفعلُ إلا لغرض، وأن المطلوب للحيوان ليس إلا اللذة، والمهروب عنه[٥] ليس إلا الألم.

فكلُّ ما يؤدي إلى تحصل[٦] اللذة حالًا ـ أو مآلًا ـ فهو مستحسَنٌ عندَه[٧]، وكل ما يؤدي إلى الألم حالاً ـ أو مآلاً ـ فهو مستقبَحٌ عنده.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الدَّنية».

(٢) في (ب) و(ج): «يتحقق».

(٣) في (ج): «أيضًا ضعيف».

(٤) زاد في (ج) هنا: «منا» وليست في النسختين.

(٥) قوله: «عنه» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «تحصيل».

(٧) زاد في (ج) هنا: «وكل ما يؤدي إلى الألـم حالاً أو مآلاً فهو مستحسن عنده».

أما الأول فمثاله برُّ الوالدين والإنصاف والعدل والوفاء بالعهد؛ فإن هذه الأشياء لو أتى بها غيرُه لأجله؛ فإنه يلتذُّ بها وينتفعُ بها، فلا جرم تواضعَ الناسُ على تحسينها[١] لذلك النفع المتوقَّع.

وأما الثاني فمثاله قبح الظلم؛ فإنّ كلَّ أحدٍ يعلم أنه لو أفتى بحسنه؛ فإنه ربما يُظلم ويناله ألـمٌ[٢] عند ذلك، فلا جرم أنهم تواضَعوا على قبحه؛ دفعاً لذلك الضرر[٣] المتوقَّع.

وأما الكذب والجهل والهذيان فكلُّ أحدٍ يعلمُ ـ بالضرورة ـ أن النفرة عنها[٤] ليست مثل النفرة عن الظلم، وأما ذلك القدر من النفرة فهو لأجل ما يحصلُ عند هذه الأمور الثلاثة من حصول المضارِّ إما نظراً إلى الشخص، أو نظراً إلى النوع والجنس[٥].

ثم إن أمكن إثباتُ أن هذه الأشياء لا مضرةَ فيها أصلاً لا بحسب الشخص، ولا بحسب النوع، ولا بحسب الجنس؛ فعليهم أن يُثبتوا[٦] أنّ هذه النفرةَ الحاصلة عقليةٌ لا طبيعية؛ فإنّـا قد بينا أن النفرة الطبيعية قد تحصل مع عدم المضرّة.

وبتقدير أن لا نقدرَ على بيان ذلك! لكن يجب على المدّعي أن يُبين أن هذه النفرة التي يجدها[٧] من النفس عقليةٌ لا طبيعيةٌ حتى يتم مقصودُه، وبالله التوفيق[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «تواضعوا على تحسينها».

(٢) في (ب) و(ج): «الألم».

(٣) في (ج): «فلا جرم تواضعوا على تقبيحه دفعًا للضرر».

(٤) في (ج): «النفرة ههنا».

(٥) في (ج): «أو الجنس».

(٦) في (ج): «يبينوا».

(٧) في (ج): «نجدها».

(٨) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ب) و(ج).

وأما الذين حاولوا إثباتَ الحسن والقبح العقليَّين بالإلزامات وما يجري مجرى الاستدلالات، فقد تعلّقوا بأمورٍ منها ما يقتضي كونَ الحسن والقبح صفاتٍ حقيقيةً، ومنها ما يُبطل كونَها أموراً شرعية.

فالنوع الأول وجهان:

أولهما[١]: أن من استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقاً وكذباً رجّح الصدق على الكذب، ولولا[٢] كونُ الصدق موصوفاً بما يقتضي الترجيح وإلا لما كان كذلك.

وثانيها[٣]: أن الملك العظيم إذا رأى ضعيفاً مُشرفاً على الهلاك في برّيّةٍ ليس فيها أحدٌ؛ فإنه يميل إلى إنقاذه، وإن كان لا يعتقد أصلَ الدين؛ لينتظر ثواباً.

وفرضنا كونه في برّيّةٍ ليس فيها أحدٌ؛ حتى لا ينتظر منه مجازاةً ولا شكراً، ولا يوافق ذلك غرضه، بل ربما تعب فيه.

النوع الثاني وجوه ستة:

أولها[٤] ـ وهو الأقوى ـ: أنه لو كان حُسنُ الأشياء وقُبحها إنما يثبتان[٥] بالشرع؛ لَـمَا قبُح من الله تعالى[٦] فعلُ شيء، ولو كان كذلك لـما قبُح من الله تعالى إظهار المعجزة على الكاذبين[٧]، وتجويزُ ذلك يسدُّ باب معرفة النبوة.

---

(١) في (ج): «أحدهما».

(٢) في (ب) و(ج): «فلولا».

(٣) في (ج): «وثانيهما».

(٤) في (ب) و(ج): «أولهما».

(٥) في (ب) و(ج): «يثبت».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «الكذابين».

وثانيها: لو كان الحسن والقبح من الله تعالى؛ لحسُنَ من الله تعالى الأمرُ بالكفر، وتكذيبِ الأنبياء، وتعظيم الأصنام، والمواظبة على الزنى، والسرقةِ، والنهي عن العبادة والصدق.

وثالثها: لو كان الحسن والقبح بالشَّرع؛ لتوقَّفَ وجوبُ الواجبات على مجيء الشرع، ولو كان كذلك لزمَ إفحام الأنبياء؛ لأن النبيَّ إذا ادعى الرسالةَ وأظهر المعجز[١]، فيقول المدعوُّ: إنما يجب عليَّ النظرُ في معجزتك بعد أن أعرفَ أنك صادق؛ فأنا لا أنظرُ حتى لا أعرفَ صدقك حتى لا يجب عليَّ امتثالُ أمرك.

ورابعها: أنه لو لم يكن الحسن والقبح معلومَين[٢] بالعقل لاستحالَ منا أن نعرفَهما عند[٣] ورود الشرع بهما[٤]؛ لأن التصديقَ مسبوقٌ بالتصوُّر، فإذن لا بدّ وأن يكون أصلُ الحسن والقبح معلوماً بالعقل.

وخامسها: لو كان حسنُ الأفعال لأجل الأمر والإذن[٥]؛ وجب أن لا تكون أفعالُ الله تعالى حسنةً؛ لاستحالة الإذن في حقِّه.

ولو كان القبحُ لأجل النهي؛ لزم أن يقتضيَ نهيُ التنزيه قبحَ المنهيِّ[٦] عنه، ولكان نهيُ الإنسان غيرَه عن الطاعة يقتضي قُبحَها.

وسادسها: لو لم يكن الحسنُ والقبح معلومَين بالعقل لم يجُزْ إسنادُ الأحكام إلى المصالح، فحنيئذٍ ينسدُّ[٧] بابُ القياس في الشرع.

(١) في (ب) و(ج): «المعجزة».
(٢) في (ج): «معلومًا».
(٣) في (ب) و(ج): «بعد».
(٤) قوله: «بهما» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «الإذن والأمر».
(٦) في (ج): «الشي».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «ينسد»، وفي (أ): «نَسُدُّ».

هذا ملخَّص ما لهم في هذا الباب، ولأبي الحسين وصاحب «المعتمد» تقسيماتٌ أُخَرُ منتشرة ضعيفةٌ جداً لا فائدةَ في نقلها، فيجب الاكتفاءُ بهذا القدر.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّ إيثارَهُ للصدق[١]؛ لأن الصدق يتضمن بقاءَ نظام العالم في الأكثر، والكذب على العكس من ذلك.

ثم إن الإنسان إذا أَلِفَ تلك العادةَ واستأنس بذلك الإجماع؛ يُرجّحُ الصدقَ على الكذب.

فأمّا إذا قدَّرَ الإنسانُ نفسَه كأنه خُلق في هذه الساعة، وقدَّر أنه لم يألَفْ مذهباً، ولا خالط قوماً، ولا سمع مقالةً، ولم يلتفت ذهنُهُ إلى اختيار المصالح واختيار المفاسد، ثم عرَضَ على عقله أنَّ الصدقَ هل هو حسنٌ والكذب قبيح[٢] على الوجه الذي لخّصناه؟

فإنا لا نُسلّمُ أنه ـ في هذه الحالة ـ يقطع بذلك.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن إقدام الملك على ذلك الإنقاذ إما لأجل أنّ الناس لـما[٣] أجمعوا على تحسين الإنقاذ لِـما فيه من مصلحة[٤] العالم ـ وهو قد نشأ على ذلك الإجماع وأَلِفَه[٥] ولم يقرَعْ سمْعَهُ ما يناقضُهُ ـ صار ذلك كالقضية الأولية.

فإن فُرِضَ في حقّ من لم يسمع مقالةً[٦]؛ فالسبب في ذلك تألُّـمُ قلبه بسببِ

---

(١) في (ب) و(ج): «الصدق».

(٢) في (ب) و(ج): «الصدق هو حسن، والكذب هو قبيح».

(٣) قوله: «لـما» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «بقاء».

(٥) في (ب) و(ج): «والألفة».

(٦) في (ج): «بمقالة».

رقّة[١] الجنسية؛ فإن الإنسان إذا رأى غيَرَهُ في ألم فرَضَ نفسه في ذلك الألم، وحينئذٍ يستقبحُ ذلك الألم وينفرُ طبعُهُ عنه، فيصير ذلك سبباً لاستقباحه مطلقاً.

فإن فُرض في حقِّ شخصٍ لا يكون كذلك؛ فلسنا نُسلِّمُ أنه في[٢] هذه الحالة يُرجِّحُ الإنقاذَ على تركه، فكيف[٣] والإنقاذ إتعابٌ؟ وذلك يستدعي مُعارضاً.

والجواب عما ذكروه ثالثاً ورابعاً: ما مرّ[٤] في مسألة خلق الأعمال.

والجواب عما ذكروه خامساً: أنّ إفحام الشيء لازمٌ عليهم أيضاً؛ لأنه إنما يعرف وجوب النظر عليه إذا حصل له الخوفُ، وعلم أنه يجبُ عليه دفعُ ذلك الخوف؛ لكونه[٥] دفعاً للضرر عن النفس، وعلم أن النظر يصلُحُ لكونه دافعاً للخوف.

فأما العلم الاول فليس بواجب الحصول؛ لأنه قد يحصل له الخوفُ، وقد لا يحصل.

وأما العلم الثاني ـ وهو أنّ دفعَ الضرر واجبٌ ـ فهَبْ أنه حاصل.

لكن العلم الثالث ـ وهو كونُ النظر دافعاً للضرر ـ ليس معلوماً بالضرورة؛ لأن العقلاءَ اختلفوا فيه.

فمنهم من زعم أن النظرَ لا يُفيد العلم، بل لافائدةَ فيه إلا تكثير الشكوك والشبهات.

---

(١) في (ب) و(ج): «الرقة».

(٢) في (ج): «قلنا لا نسلم أن في».

(٣) في (ب) و(ج): «وكيف».

(٤) في (ج): «قد مرّ».

(٥) قوله: «لكونه» سقط من (ج).

ومنهم من زعم أنه ـ وإن كان يُفيده ـ لكنه قد[١] يُفيد الباطلَ أيضاً، والإقدامُ على ما يجوز تأديتُه إلى القبيح قبيحٌ[٢].

ومنهم من سلّم كونه دافعاً للخوف من هذا الوجه، ولكنه من حيثُ أنه يحتمل أن يكون مملوكاً لغيره، فيكون إقدامُه على الفكر والنظر وإتعابِ الخاطر تصرُّفاً في ملك الغير بغير إذنه، وذلك محالٌ[٣].

فهذه الاحتمالات مانعةٌ له من الإقدام على النظر.

وإذا[٤] كان العلمُ بوجوب النظر لا يحصل إلا عند حصول هذه العلوم ـ التي كثيراً يتفقُ خلوُّ الشخص عنها ـ فحنيئذٍ لا يعلم كلُّ أحدٍ وجوبَ النظر، فيلزم منه الإفحام.

ثم الجوابُ: أن العلم بالوجوب ـ وإن لم يكن حاصلاً ـ إلا أنه متمكِّنٌ[٥] من تحصيل هذا العلم، والتمكُّنُ قام مقامَ الحصول.

والجواب عما ذكروه سادساً أن نقول: لسنا نقول: بأنا[٦] نستفيد تصوُّرَ ماهية الحسن والقبح من الشرع حتى يلزمنا المحذور الذي ذكرتموه؛ فإنه يُمكننا أن نقول: الواجبُ هو الذي أمر الشارع به ونهى عن تركِه. وهذا القدرُ متصوَّرٌ لنا قبل ورود

(١) قوله: «قد» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يكون تأديته إلى القبيح قبح».

(٣) في (ج): «وذلك محذور».

(٤) في (ج): «فإذا».

(٥) في (ج): «يتمكن».

(٦) قوله: «بأنا» سقط من (ب) و(ج).

الشرع، ولا يلزم[١] من قولنا: إن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع قولُنا: إنها لا تُعقَلُ[٢] إلا بالشرع.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أنا لا نجدُ الحسن بأنه الذي ورد به الإذنُ، بل بأنه الذي[٣] علم فاعلُه بأنه[٤] غيرُ ممنوعٍ منه شرعاً.

وأيضاً فلا نعلل القبحَ بمُطلق النهي، بل بالنهي المخصوص[٥]، وهو نهي التحريم.

وعلى أن الحقيقة أنه ليس هناك علةٌ ولا معلولٌ، بل لا معنى للقبح[٦] إلا التعلُّقُ المخصوص بخطاب[٧] الشرع.

والجواب عما ذكروه ثامناً: أنا ـ وإن كنا لا نُوجب رعايةَ المصالح ـ فلا ننكر حصول الأحكام على مطابقتها[٨] في الأكثر، وذلك يفيد ظنَّ تعليل الحُكم في الأصل بالوصف[٩]، وتمام تقريره[١٠] مذكور في كتاب «المحصول من علم الأصول»، فهذا تمامُ قولنا في هذه المسألة[١١].

---

(١) في (ج): «فلا يلزم».
(٢) في (ب) و(ج): «قولنا أنه لا يعقل».
(٣) في (ج): «بل هو الذي».
(٤) في (ج): «أنه».
(٥) في (ج): «بالنهي الذي هو مخصوص».
(٦) في (ج): «القبح».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «بخطاب»، وفي (أ): «فخطاب».
(٨) في (ب) و(ج): «مطابقتهما».
(٩) في (ج): «بالوصف في الأصل».
(١٠) في (ج): «وتمام التقرير».
(١١) في (ج): «في هذا المقام».

المقام الثالث: أنا لو سلّمنا ثبوتَ الحسن والقبح العقليين[١] لكن[٢] لا نُسلّمُ تعليلهما بالوجوه التي يذكرها القوم مثل قولهم: الكذبُ إنما قبُح لمجرّد كونه كذباً، والجهلُ لكونه جهلاً، وشكرُ النعم إنما وجب لكونه شكراً للمُنعم[٣].

وطريقهم إلى ذلك: هو[٤] أنا متى علمنا هذه الوجوهَ علمنا القُبح وإن لم نعلَمْ شيئاً آخرَ[٥]، ومتى لم نعلَمْ هذه الوجوه لم نعلم القبحَ وإن عَلِمنا سائرَ الوجوه[٦]!

وذلك يقتضي أن يكون المقتضي لهذه الأحكام هو[٧] هذه الوجوه، وقد عرفتَ ضعف هذه الطريقة فيما مرّ من هذا الكتاب، وبالله التوفيق[٨].

الفصل الثاني: في أنّ أفعال الله تعالى[٩] يستحيلُ أن تكون لأجل الأغراض.

والذي يدل على ذلك مسالكُ أربعةٌ:

المسلك الأول: أنه تعالى[١٠] لو فعل فعلًا لغرض؛ لكان ذلك الغرض[١١] إما أن يكون قديماً، أو حادثاً.

---

(١) قوله: «العقليين» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ولكن».

(٣) في (ج): «شكر النعم».

(٤) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «شيئًا من الأشياء».

(٦) في (ج): «الأشياء».

(٧) في (ج): «وهو».

(٨) في (ب) و(ج): «من هذا الكتاب، والله أعلم».

(٩) في (ج): «سبحانه».

(١٠) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(١١) قوله: «لكان ذلك الغرض» سقط من (ج).

فإن كان قديماً لزم من قدم ذلك الغرض قدمُ فعلِه، فيكون المحدَث قديماً، وهو محالٌ.

وإن كان حادثاً فذلك الحادث إما أن يكون من فعله، أو من فعل[١] غيره.

والأول باطل؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم[٢] التسلسل.

وإن كان الثاني فهو مُحالٌ؛ لِما بيّنا أنه لا يحدث حادثٌ إلا بقدرته.

المسلك الثاني: أنه[٣] لو فعل فعلًا لغرضٍ؛ لكان ذلك الغرضُ لا بدّ وأن يكون جرَّ نفعٍ، أو دفعَ ضرر[٤]، وهما إما أن يكونا عائدين إليه تعالى[٥]، أو إلى غيره.

والأول يقتضي كونَه تعالى محتاجاً.

والثاني لا يخلو إما أن يكون عودُ ذلك الغرض إلى غيرِه أَولى بالنسبة إليه من أن لا يعود، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأول عاد كونه تعالى محتاجاً.

وإن كان الثاني كان حصولُ ذلك النفع لغيره وعدمُ حصوله[٦] على السواء بالنسبة إليه، وما كان كذلك استحال أن يكون غرضاً له.

المسلك الثالث: أنه تعالى لو فعل فعلاً لغرضٍ؛ لكان لا يخلو إما أن يُمكنه تحصيلُ ذلك الغرض بدون ذلك الفعل، أو لا يُمكنه.

---

(١) كذا في (ج): «فعل»، وفيهما: «فعله».

(٢) في (ج): «ويلزم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ب) و(ج): «ضّر».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «له».

فإن كان الأول؛ كان التوصل[١] إلى تحصيل ذلك الغرض بتلك الوسيلة عبثاً[٢].

ومثاله: ما إذا قدر على أن يبيع متاعَه في بلدِ نفسه بعشرةٍ، فذهب إلى بلدةٍ بعيدة ليبيعها بتلك العشرة.

وإن لم يمكنه ذلك؛ كان ذلك الغرضُ مشروطاً بتلك الوسيلة، وذلك باطل؛ لأن أكثر المقاصد إنما يحصل[٣] بعدَ انقضاء تلك الوسائل، وحصولُه بعد عدمه يمنع كونه مشروطاً به.

المسلك الرابع: أن تعليل الفاعلية بالغرض متفرّع على الحسن والقبح العقليَّين، ولما بطل ذلك بطلَ[٤] القول بالغرض.

واحتج المخالف بأمرين:

الأول[٥]: أن الفعل بدون الغرض عبثٌ، وقبحُ ذلك معلومٌ بالضرورة.

وثانيها[٦]: أنّ تخصيص بعض الأفعال دونَ بعضٍ[٧] ببعض الأحكام دونَ بعضٍ لو[٨] لم يكُن[٩] لغرضٍ؛ لكان ذلك ترجيحاً لأحَدَ طرفَي المُمكِن على الآخر لا لِمرجِّحٍ، وهو[١٠] محالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «التوسل».
(٢) كذا في (ج): «ذلك الغرض بتلك الوسيلة بحثًا»، وفي النسختين: «تحصيل ذلك الفعل...الخ».
(٣) في (ج): «تحصل».
(٤) في (ج): «ولما بطل القول بهما بطل».
(٥) في (ج): «أولهما».
(٦) في (ب): «وثانيها»، وفي (ج): «وثانيهما».
(٧) في (ب) و(ج): «البعض».
(٨) في (ب) و(ج): «دون البعض أو».
(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ذلك».
(١٠) في (ب) و(ج): «وإنه».

والجواب عن الأول: أن القول بالحسن والقبح في العقل باطلٌ.

وعن الثاني: ما ذكرناه في مسألة الحدوث، وبالله التوفيق[١].

الفصل الثالث: في أن القول بوجوب الواجبات على الله تعالى محال

والكلام في هذه المسألة ـ من الجانبين ـ مبنيٌّ[٢] على الحسن والقبح، ومع ذلك فنحن نُسلّم هذا الأصل، ونذكرُ دليل المعتزلة على ذلك، ونبين أنه ليس بقويٍّ.

احتجّ[٣] جمهورُ المعتزلة على أنه تعالى[٤] لا يفعل القبيحَ بأن قالوا: إنه تعالى[٥] عالِـمٌ بقبح القبيح، وعالمٌ بغناه عنه[٦]، وكلُّ من كان كذلك استحال منه فعلُ القبيح، فالله تعالى استحال منه فعلُ القبيح[٧].

أما المقدمة الأولى فهي مبنية على ثلاثة أصول[٨]:

أحدها: حسن الأشياء وقبحها في أنفسها، **وثانيها**: كونه تعالى غنياً، **وثالثها**: كونه تعالى عالماً بكل المعلومات حتى يلزم أن يكون تعالى عالماً بقبح القبيح وعالماً بغناه[٩].

---

(١) في (ب) و(ج): «مسألة الحدوث والله أعلم».

(٢) في (ج): «يبنى».

(٣) في (ب) و(ج): «واحتج».

(٤) في (ج): «على أن الله تعالى».

(٥) في (ج): «إن الله تعالى».

(٦) في (ج): «القبيح وغني عنه وعالـم باستغنائه عنه».

(٧) في (ج): «كذلك فإنه يستحيل منه فعل القبيح».

(٨) في (ب) و(ج): «أصول ثلاثة».

(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عنه».

وأما المقدمة الثانية فهم يقررونها بطريقين[١]:

الأول: القياس على الشاهد.

وتقريره: أن نبين أنّ الواحد منا قد يكون مستغنياً عن فعل القبيح، ثم نبين أنه متى علم استغناءه[٢] عنه؛ فإنه يستحيل أن يفعله.

ثم نبين أن العلةَ في استحالة أن يفعل القبيح علمُه بقبحه وعلمُه بغناه عنه، ثم نبين أنه متى كانت العلة ذلك وجب أن يكون الحكمُ في الغائب كذلك.

بيان الأول [أن الإنسان][٣]: إذا قيل له: «إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً»، ويكون الصدق والكذب[٤] متساويين في أجناس الحروف وأعدادها حتى يكون الكلفة في إيجادهما متساوية، ثم قدّرنا أن ذلك الإنسان خُلق دفعةً واحدة، ولم يُخالطْ أقواماً ولم يألَفْ مذهباً، ولم يكن معتقداً للثواب والعقاب؛ ففي هذا الموضع يكون الصدقُ والكذبُ بالنسبة إليه على السواء، وإذا كان كذلك كان ـ والحالة هذه[٥] ـ مستغنياً عن الكذب.

بيان[٦] الثاني: أنا إذا قدَّرنا حالنا على هذا الوجه، ثم رجعنا إلى أنفُسنا وجدنا عقولَنا نافرةً عن الكذب، وذلك معلوم بالضرورة.

بيان الثالث: أنه متى حصل هذان العلمان ـ أعني: العلم بقبحه، والعلم بغناه

(١) في (ب) و(ج): «بطريقتين».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم تبين أنه متى علم استغناء».
(٣) قوله: «أن الإنسان» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «الكذب والصدق».
(٥) زاد في (ج) هنا: «كان».
(٦) في (ج): «وبيان».

عنه ـ حصلت النفرة العقلية، ومتى لم يحصلا لم تحصل هذه النفرة[١]، والدوران طريق إلى[٢] العلمية.

بيان الرابع: أن العلة متى حصلت؛ فإنه يستحيل تخلُّف الحكم عنها، ولما ثبت هذان العلمان في حقّ البارئ تعالى وجب ألا يكون فاعلاً للقبح[٣].

الثاني: وهو أن نُثبت هذه المقدمة بطريقة كلية، فنقول: القادر لا يفعل إلا بالداعي، والداعي إما داعي الجهل ـ وهو أن يكون الفاعل جاهلاً بالقبح أو بالغنى ـ أو داعي[٤] الشهوة، أوداعي الحكمة.

ولما لم يوجد شيءٌ من هذه الدواعي ـ في حقِّ من كان عالماً بقبح القبيح وعالماً بغناه عنه ـ استحالٌ منه فعل القبح[٥].

واعلَمْ أنَّ قولَنا في النكتة: إنه تعالى[٦] عالمٌ بقبح القبيح[٧] وعالمٌ بأنه غني عنه، وكلُّ من كان كذلك استحال منه فعلُ القبيح[٨] أولى مِن قول مَن قال: إنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بأنه غني عنه[٩]، وكلُّ مَن كان كذلك استحال منه فعلُ القبيح[١٠].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «العقلية».
(٢) قوله: «إلى» سقط من (ج).
(٣) في (ج): «للقبيح».
(٤) في (ج): «بالقبح وبالغناء عنه وداعي».
(٥) في (ج): «القبيح».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) كذا في (ب) و(ج): «القبيح»، وفي (أ): «القبح».
(٨) كذا في (ج): «القبيح»، وفيهما: «القبح».
(٩) في (ج): «القبيح وغني عنه».
(١٠) من قوله: «وكل من كان» إلى هنا سقط من (ج).

ـ **أما أولاً**: فلأن العالِـمَ بقبح القبيح الغنيَّ عنه قد يفعل القبيحَ إذا كان جاهلاً بغناه عنه.

ـ **وأما ثانياً**: فلأن الفعل والترك ينبغي أن يُعلَّلا[١] بالداعي لا بغيره، والداعي في حقّ الله تعالى ليس إلا العلم، فوجب أن يعلل بالعلم بالغنى لا بنفس الغنى[٢]، وبالله التوفيق[٣].

والاعتراض عليه أن نقول: نحن لا ننازعكم أنَّ هذه الأمورَ قبيحةٌ لوجوهٍ عائدةٍ إليها! لكن لم قلتُم: إن صدورها عن الله تعالى قبيح؟

لا يقال: لأنا متى علمنا هذه الوجوهَ علمنا قبحَها وإن لم نعلم شيئاً آخرَ، ومتى لم نعلمْ هذه الوجوه لم نعلم[٤] قبحَها وإن علمنا سائر الوجوه[٥]، فعلِمْنا أنَّ المقتضِي لقبحها هذه الوجوهُ، وهذه الوجوهُ لا يختلف حالُها بأن فُرضت هذه الأفعال صادرة عن الباريء تعالى[٦] أو عن غيره؛ لأنا نقول: لا نُسلّمُ أنّـا بمجرد هذه الوجوه نعلم القبح[٧].

بيانه: أن كثيراً من الأمور تقبح منا ولا تقبح[٨] من الله تعالى؛ فإن مَن جمع بين العبيد والإماء[٩] في داره ولم يقيدهم بقيدٍ أصلًا، وعلم منهم أنهم متى كانوا كذلك؛

---

(١) في (ب) و(ج): «يعلل».

(٢) في (ج): «بالغنا لا بنفس الغنى».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «علمنا».

(٥) في (ب) و(ج): «سائر الأشياء».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «القبيح».

(٨) في (ب) و(ج): «يقبح منا ولا يقبح».

(٩) في (ب) و(ج): «عبيده وإمائه».

فإنه[١] يفجر بعضهم ببعض، ثم قال مع ذلك: إن غرضي من ذلك أن يمتنع بعضهم عن بعض حتى يستحقوا الثواب؛ فإنه يعدُّ سفيهاً عابثاً.

ثم إن ذلك ـ مع قبحه هنا ـ لم يقبح[٢] من الله تعالى، فإذا جاز ذلك هنا[٣] فلم[٤] لا يجوز في سائر القبائح أن نعتبر في جهة قبحها صدورها من الواحد منا؟ وإذا احتمل ذلك لم يُمكنكم القطعُ بقبح هذه الأفعال عند صدورها من الله تعالى.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن ما الدليل على صحة المقدمة الثانية؟ وأما[٥] القياس فيمنع الحكم في الأصل.

قوله: العاقل إذا استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونِ أحدهما صدقاً والآخر كذباً؛ فإنه يُرجّح الصدقَ على الكذب.

قلنا: لا نُسلّمُ.

قوله: لأنا إذا فرضنا هذه الحالة المذكورة وجدنا أنفُسنا قاطعين بترجيح الصدق على الكذب.

قلنا: هذا الذي نجده الآن[٦] من أنفُسنا لا يُمكنُ الاستدلالُ به على المقصود، وذلك؛ لأنّـا مذ خُلقنا إلى الآن لا نسمع إلا تحسين الصدق وتقبيح الكذب، فانغرس في خاطرنا قبحُ الكذب وحسنُ الصدق، وترسّخت هذه الهيئة[٧] رسوخاً شديداً.

---

(١) قوله: «فإنه» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «مع قبحه منّا لا يقبح».

(٣) في (ج): «ههنا».

(٤) في (ب): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «فأما».

(٦) في (ب) و(ج): «الوجدان».

(٧) في (ج): «هذه البينات».

فنحن ـ وإن فرضنا زوال هذه الهيئات[١] ـ إلا أنها لا تزول بمجرد ذلك الفرض[٢]، بل هي مع ذلك الفرض[٣] باقيةٌ بحالها، فلعلنا إنما نحكم عند هذا الفرض[٤] بترجيح الصدق على الكذب؛ لأن تلك الهيئاتِ الفرضيةَ الاعتباريةَ الباقيةَ فينا مع هذا الفرض تقتضي[٥] ذلك الترجيح.

نعم[٦] لو قدَّرنا إنساناً خالياً عن هذه الهيئات بأسرها؛ فإنا لا ندري أنه هل يُرجح الحسن على القبيح؟ وذلك؛ لأنه لم يتّفق لنا تلك الحالة؛ لأن الذي نقدر عليه هو أن نفرض أنفُسنا خالية عن تلك الهيئات، لا أن نجعلها خاليةً عنها.

فالحاصل أن التجربة الحاصلة عند فرض الخلوِّ غير، والتجربة[٧] الحاصلة عند الخلو غيرٌ[٨]، والحاصل معنا هو التجربة الأولى، والذي يُنتفع به في مطلوبنا هو الثانية، فيبطل هذا الكلامُ.

لا يُقال: هبْ أنه لم يحصل لنا خلوُّ النفس عن هذه الهيئات الاعتبارية لكنا نعلم أن الإنسان الذي خلا عن جميع هذه الهيئات الاعتبارية لا بد وأن يرجِّح الحسن على القبيح؛ لأن كونه قبيحاً جهة صرف.

لأنا نقول: إن كان الأمر كذلك؛ فينبغي أن تذكروا هذا الكلامَ ابتداءً في تقرير هذه المقدمة، وأن تتركوا طريقة القياس.

---

(١) في (ج): «هذه البينات».

(٢) في (ج): «بمجرد هذا الغرض».

(٣) قوله: «الفرض» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «الغرض».

(٥) في (ب) و(ج): «يقتضي».

(٦) في (ب) و(ج): «بل».

(٧) في (ج): «غير التجربة».

(٨) قوله: «غير» سقط من (ج).

ثم إن سلّمنا الحكم في الأصل! لكن لا نُسلّمُ[١] أنَّ الدوران طريقةُ العِلية، وتمامُ القدح في طريقة القياس مذكورٌ في أول الكتاب.

وأما[٢] الطريق الثاني فنقول: إنه غير مستقيم على أصولكم وذلك؛ لأنه إما أن يتوقف حصولُ الفعل على حصول الداعي، أو لا يتوقف.

فإن لم يتوقف؛ لم يلزَمْ منِ انتفاء الداعي[٣] إلى فعل[٤] القبيح في حقّ الله تعالى انتفاءُ فعل القبيح.

وإن توقَّف؛ فلا يخلو إما أن يجب[٥] الفعلُ عند حصول الداعي أو لا يجب.

فإن لم يجب؛ لم يلزمْ من تحقُّق الداعي في حقّ الله تعالى إلى فعل الواجبات وجوبُ كونه فاعلاً للواجبات.

وإن وجب فقد تحقَّق ركُنا[٦] الجبر فقد لزمَكم الجبر؛ فإنه متى ثبت أنه متى[٧] لم يوجد الداعي استحال الفعلُ، ومتى وُجد وجب؛ ثبت[٨] القول بالجبر لا محالةَ، وثبت أنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد مثل الجهل والظلم وغيرهما.

وحينئذ يبطل قولهم[٩]: إن العالِـمَ بقُبح القبيح العالمَ بغناه عنه[١٠] يستحيلُ أن

(١) من قوله: «والذي ينتفع به» إلى هنا غير واضح في (ج).
(٢) من قوله: «القياس مذكور في أول الكتاب» إلى هنا غير واضح في (ج).
(٣) قوله: «فإن لـم يتوقف لم يلزم من انتفاء الداعي» غير واضح في (ج).
(٤) في (ج): «الفعل».
(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «حصول».
(٦) في (ب) و(ج): «تركنا».
(٧) قوله: «متى» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «فثبت».
(٩) في (ب) و(ج): «قولكم».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «فإنه».

يفعله. لا يُقال: إنا نختار القسم الأول، وهو أن الفعل لا يتوقف على الداعي.

وقوله: فعلى هذا لا يلزم من انتفاء الداعي انتفاء الفعل.

قلنا: نحن لم نستدلَّ بانتفاء الداعي في حقّ الله تعالى إلى فعل القبيح على استحالة كونه فاعلاً للقبيح حتى يلزمني[1] ما ذكرته، بل أقول: علمُه تعالى بقبح القبيح وبغناه عنه صارفٌ[2] له عن فعل القبيح.

وعندي أن[3] الفعل ـ وإن جاز حصوله[4] بدون الداعي ـ إلا أنه يجب حصولُه عند حصول الداعي، فاندفع الإشكال؛ لأنا نقول: هبْ أنك تُجوِّز[5] صدورَ الفعل عن غير الداعي إلا أن أكثر أفعال العباد إنما تحصل عن الداعي، وأكثر القبائح إنما تحصل عن داعي الشهوة، وتلك الدواعي من فعل الله تعالى[6]؛ لأن العلم بكون[7] الأكل والشرب والوقاع لذيذاً ليس علماً استدلالياً بل علماً ضرورياً حاصلاً عند التجربة، فتكون هذه العلومُ مِن فعل الله تعالى.

فإذا كانت الأفعالُ واجبةً عند حصول الدواعي كانت هذه القبائحُ مُوجبات أفعال الله تعالى[8]، فيكون الله تعالى[9] فاعلاً لها على طريقة[10] التسبُّب، فحينئذٍ يبطل

(١) في (ج): «يلزمنا».
(٢) في (ب) و(ج): «صارت».
(٣) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).
(٤) في (ب) و(ج): «الفعل يصح حصوله».
(٥) في (ب) و(ج): «أنه يجوز».
(٦) في (ب) و(ج): «من فعل أحد».
(٧) كذا في (ب) و(ج): «بكون»، وفي (أ): «يكون».
(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٠) في (ب) و(ج): «طريق».

قولُكم: العالِـم بقبح القبيح[١] العالم بغناه عنه لا يفعله.

وإن قلتم بأن الفعل لا يجب حصوله عند حصول الداعي، فكذلك الصرف لا يجب عند الصارف؛ لأنّ الصارف داعٍ إلى الصرف، وحينئذ يتوجّه الإشكال المذكور.

ثم إن سلّمنا سلامةَ هذا الطريق عن التناقض وسلّمنا أن الفاعلّ لا بدّ له من داعٍ! فما الدليل[٢] على انحصار الدواعي في دواعي الحكمة والشهوة والجهل؟

لا يُقال: الفاعل إما أن يكون عالماً بقبح القبيح، أو لا يكون عالماً به.

وهذا الثاني[٣] هو الذي يفعل لداعي الجهل، وأما الأول فإما أن يفعله لنفعٍ يعود إليه أو إلى غيره، والأول هو داعي الشهوة[٤]، والثاني داعي الحكمة.

فقد انحصرت الدواعي فيما ذكرناه؛ لأنا نقول: هب استقامة هذا الحصر! ولكن لم لا يجوز أن يفعل الله تعالى[٥] لغرضٍ[٦] يعود إليه؟

والذي ثبت ـ بالدليل ـ استحالتُهُ عليه تعالى[٧] هو[٨] الألم واللذة، فأما أنه لا يعود إليه غرضٌ ومطلوبٌ فذلك مما لم يثبت بالدليل الذي مرّ، فإذن لا يتمُّ دليلُكم على حكمة الله تعالى إلا بعد إبطال هذا الاحتمال[٩].

---

(١) في (ج): «القبائح».

(٢) في (ج): «لا الدليل».

(٣) في (ب) و(ج): «والثاني».

(٤) قوله: «والأول هو داعي الشهوة» سقط من (ج).

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ومطلوب».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فعل».

(٩) في (ج): «هذه الاحتمالات».

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه[١] يدلُّ على حكمة الله تعالى بالتفسير الذي تذكرونه! ولكن معَنا ما يقدح فيه من وجهين:

الأول: وهو أنه تعالى كلف بالإيمان من علم أنه لا يؤمن، وذلك تكليفٌ بما لا يُطاق، وذلك يقدح في قولكم.

الثاني: هب أن صدور الإيمان ممن[٢] علم أنه لا يؤمن ليس بمحال! ولكن مع ذلك فالتكليف به قبيح.

بيانه: وهو أن العقلاء يستقبحون من العاقل أن يفعل فعلاً لغرض مع حصول اليقين له بأن لا[٣] يُفضي إلى ذلك الغرض وإنما يُفضي إلى ضده؛ فإن من جميع[٤] بين عبيده وإمائه وقال: غرضي من ذلك هو[٥] أن تشتد الشهوة في حقهم، ثم إنهم يمتنعون عن قضاء تلك الشهوة فيستحقّوا التعظيم[٦] بسبب ذلك الامتناع، مع أنه يعلم يقيناً أنهم لا يفعلون ذلك بل يرتكبون الفواحش؛ فإنه يُستقبح منه ذلك!

ومن رأى برية يمر فيها المسافرون وكانت[٧] خاليةً عن السرُّاق وقُطاع الطريق بسبب قلة الماء والأبنية فقال: إني أبني فيها أبنية، وأستخرج فيها أودية[٨]، حتى يكمل انتفاع المسافرين بها؛ مع أنه يعلم قطعاً أنه متى فعل ذلك اجتمع فيها من السُّرّاق أو

---

(١) في (ج): «ثم لئن سلمنا أن ما ذكرتم».
(٢) في (ج): «من».
(٣) في (ج): «اليقين بأنه لا».
(٤) في (ج): «جمع».
(٥) قوله: «هو» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «فيستحقون به التعظيم».
(٧) في (ب) و(ج): «فكانت».
(٨) في (ج): «أدوية».

ما[١] يقطعون القوافل، ويُغيرون على الناس ويقتلونهم، ثم إنه يقول مع هذا اليقين: إني إنما فعلتُ[٢] ذلك لغرض الإصلاح وإن كنتُ قاطعاً بأنه لا يحصل منه إلا الإفساد؛ فإنه يُستهزأ به ويُسخر منه.

والوالد إذا علم من ولده أنه مهما أعطاه السكين؛ فإنه يقتل به نبيـاً من الأنبياء ويقتل به نفسه، ثم إنه يقول: ولكن[٣] كنت أعلم منه ذلك لكني[٤]، إنما أعطيته ذلك السكينَ ليَبريَ به قلمَه؛ فإنه يُسخر منه.

فثبت بهذه الصُّور أنّ مَن فعل فعلاً لغرض الصلاح[٥] مع أنه يكونُ على يقينٍ من أنه لا يحصل الصلاح وإنما يحصل الفساد؛ فإن ذلك الفعل يكون قبيحاً[٦].

ثم إن الله تعالى[٧] كلَّف الكافر مع أنه تعالى كان يعلم أنه لا يحصل للكافر بسبب[٨] ذلك التكليف إلا العقوبةُ السرمديةُ والعذابُ الأبديُّ، فالمضرة الحاصلة هنا[٩] أعظم من المضرة الحاصلة في الصور التي عددناها؛ لأنه لا مناسبةَ بين المضّرة التي تنقضي في اللحظة الواحدة وبين المضرة الأبدية نعوذ بالله منها.

واعلم أنّ أجودَ ما للمعتزلة في دفع هذا الكلام أن يقولوا[١٠]: لـمّا ثبت بالدليل

---

(١) في (ب) و(ج): «من السراق من».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم إنه مع هذا اليقين قال: إنما فعلت».

(٣) في (ب): «إني وإن كنت».

(٤) في (ج): «يقول أني وإن كنت أعلم ذلك منه لكنني».

(٥) في (ج): «لأجل الإصلاح».

(٦) في (ج): «قبحًا».

(٧) في (ج): «ثم إنه تعالى».

(٨) في (ج): «سبب».

(٩) في (ج): «منها».

(١٠) في (ج): «قالوا».

حكمة الله تعالى، وثبت أنّ هذا التكليفَ من فعل الله تعالى؛ وجب ألا يكون[١] قبيحاً.

ولكنك متى أوردته على الوجه الذي أوردناه عليه سقط هذا الكلامُ! وذلك؛ لأنا جعلنا هذا الكلام مُعارضاً لِـما جعلوه دليلاً على حكمة الله تعالى.

ومن المعلوم أنّ الدليلَ لا يُفيد اليقين ما لم يتبيّن سلامتُه عن المعارضة، فإذن دليل حكمة الله تعالى لا تتم[٢] إلا بعد الجواب عن هذا السؤال! ولا[٣] يُمكن أن يُدفع هذا السؤال بالبناء على حكمة الله تعالى، وإلا لزم الدورُ.

وإذا ثبت ذلك ثبت أنه لا خلاصَ عنه إلا بالخوض في جوابه على سبيل التفصيل، والذي[٤] جعلوه جواباً عن ذلك على سبيل التفصيل مما لا يخفى على كلّ من شد أطرفاً[٥] من هذا العلم ضعفُه، فالأَولى أن لا نطوّل الكتابَ بذكرِه، وبالله التوفيق[٦].

* * *

(١) في (ج): «أن لا يكون».

(٢) في (ج): «لا يتم».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «ولا»، وفي (أ): «فلا».

(٤) في (ج): «التفضيل الذي».

(٥) في (ب) و(ج): «شذ طرفاً».

(٦) في (ب) و(ج): «والله أعلم».




الأصل الرابع عشر

في أسمائه تعالى




الأصل الرابع عشر[١]

في أسمائه تعالى

والكلام فيه يقع في خمسة فصول:

الفصل الأول: في الاسم والمسمى والتسمية:

المشهور عن أصحابنا رحمهم الله[٢] أن الاسم هو المسمى.

وعن المعتزلة أنه التسمية.

وعن الإمام الغزالي رحمه الله[٣] أنه مغاير لهما.

والناس قد طوّلوا في هذه المسألة وهو عندي فضولٌ؛ لأن البحث عن أن[٤] الاسم هل هو عين المسمّى[٥]؟ مسبوقٌ بتصور ماهيّة الاسم وماهية المسمى.

فنقول: الاسمُ: هو اللفظة الدالة[٦] بالوضعِ لـمعنى من غير دلالةٍ على زمان

---

(١) في (ج): «عنه».

(٢) قوله: «رحمهم الله» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رح».

(٣) قوله: «رحمه الله» زيادة من (ب) و(ج) ورمز لها بـ«رح».

(٤) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «أم لا».

(٦) في (ب) و(ج): «اللفظ الدال».

ذلك المعنى. والمسمى: هو[١] الذي وُضع[٢] اللفظ بإزائه.

وإذا عرفتَ ذلك فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى، وقد يكون نفس المسمى.

أما الأول: فلأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن لفظة «الجدار» مغايرة لحقيقة الجدار، وكذا السماء والأرض وغيرهما.

وأما الثاني: فلأن لفظة «الاسم» اسمٌ للّفظ الدالّ على المعنى المجرد عن الزمان، ومن[٣] جملة تلك الألفاظ لفظ «الاسم»؛ فإنه[٤] لفظةٌ دالّة على معنى مجرّدٍ عن الزمان، فيكون الاسم اسماً لنفسه من حيث هو اسم، فهنا[٥] الاسمُ والمسمى واحد[٦]. فهذا ما عندي في هذه المسألة.

الفصل الثاني: في تقسيم أسمائه سبحانه وتعالى

اعلمْ[٧] أن كلَّ اسم يُطلق على الشيء فإما أن يكون المسمّى به ذاتَ الشيء، أو ما يكون داخلاً فيها، أو ما يكون خارجاً عنها[٨].

والدالُّ على الأمر الخارجي إما أن يكون دالًّا على الموصوفية بتلك الصفة، أو على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بتلك الصفة.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «الشيء».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ذلك».
(٣) في (ج): «من».
(٤) في (ج): «فإنها».
(٥) في (ب) و(ج): «فإذن».
(٦) في (ج): «الاسم هو المسمّى».
(٧) في (ج): «واعلم».
(٨) في (ب) و(ج): «منها».

والفرقُ بين الأمرَين ظاهر؛ لأنه لا فرقَ بين أن يُوضع العالم مثلاً بإزاء شيء ما له[١] علمٌ، وبين أن يُوضَعَ بإزاء جسمٍ له علم.

وأنت متى وقفتَ على أقسام أحدِ هذين القسمَين أمكنكَ نقلُها إلى القسم الآخر، فنقول: الاسمُ الدالُّ على الصفة إما أن يكون دالًّا على صفة واحدة، أو على أكثر منها.

وأيضاً فإما أن يدلَّ على صفة حقيقية، أو إضافية، أو سلبية.

فإذا ركّبناها قلنا: إما أن يدلَّ على صفةٍ حقيقيةٍ فقط، أو إضافية فقط، أو سلبية فقط، أو حقيقية مع إضافية، أو حقيقية مع سلبية[٢]، أو إضافية مع سلبية، أو حقيقية مع إضافية وسلبية معاً.

ثم إن الصفاتِ الحقيقيةَ المعلومةَ للخلق ليست إلا السبع[٣] التي ذكرناها، وأما السُّلوب فهي ـ بحسب الأجناس ـ متناهية، وإن كانت بحسب الأنواع والأشخاص غيرُ متناهية، وأما الإضافات فهي غيرُ متناهية؛ لأن أكثرَ صفاتِه كلُّ واحدٍ منها متعلِّقٌ بما[٤] لا نهاية له، فلو كان له سبحانه[٥] ـ بحسب كلّ اعتبارٍ من هذه الاعتبارات ـ اسمٌ؛ لحصلت له تعالى أسماءٌ غير متناهية أو متناهية، ولكنها[٦] تكون كثيرة جداً.

---

(١) في (ب) و(ج): «قاله».

(٢) في (ج): «فقط أو حقيقية مع سلبية أو حقيقية مع إضافية».

(٣) في (ج): «السبعة».

(٤) في (ج): «أكثر صفات له كل واحد منها يتعلق بما».

(٥) في (ج): «تعالى».

(٦) في (ب) و(ج): «لكنه».

الفصل الثالث: في أنه هل يُمكن أن تكون لذاته المخصوصة اسم أم لا؟

القدماءُ من الفلاسفة أنكروا إمكانَ ذلك لوجهين:

فالأول: الواضعُ[(١)] لذلك الاسم إما اللهُ تعالى أو غيُره.

والأول محال؛ لأن المقصودَ من وضع الاسم تعريفُ المسمى، فلو وضع اللهُ تعالى لذاته اسماً لكان المقصودُ منه إما أن يُعرّفَ نفسَه ذاتَه المخصوصة، وذلك ظاهرُ[(٢)] الفساد.

أو يعرف نفسَه خلقَه بذلك الاسم، وذلك[(٣)] باطل؛ لأن خلقَهُ لا يعرفون ذاتَه المخصوصة؛ لأن ذاتَه المخصوصةَ[(٤)] المتعيّنة مانعةً من وقوع الشرّكة فيها من حيث هي هي، وكل ما عَلِمَهُ الخلق[(٥)]؛ فإنه غيُر مانعٍ لِـما هو هو[(٦)] من وقوع الشركة فيها.

فإذن[(٧)] ذاتُهُ المخصوصةُ من حيث هي هي غيُر معلومة للخلق.

أما الأول: فلأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ خصوصيةَ ذات كل شيء من حيث هي هي يستحيل أن تكون حاصلة لغيرها وإلا لكان الشيء عين غيره.

وأما الثاني: فظاهر؛ لأنّ الذي عَلِمْناه[(٨)] ليس إلا الموجود الواجب لذاته الذي

---

(١) في (ب) و(ج): «إمكان ذلك، وقالوا: إن الواضع».

(٢) في (ج): «معلوم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

(٤) قوله: «لأن ذاته المخصوصة» سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «منه».

(٦) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٧) في (ب) و(ج): «الشركة فيه فإن».

(٨) في (ج): «علمنا».

ليس بجوهرٍ ولا عرَض ولا متغيِّرٍ، وأنه واجبٌ كونَهُ عالِماً بمعلوماتٍ لا نهايةَ لها قادراً على مقدوراتٍ لا نهايةَ لها إلى غير ذلك من الصفات.

وهذا المجموعُ لا يمنعُ نفسُ تصوره من وقوع الشركة فيه.

أما أولاً: فلما بيّنا في «المباحث المشرقية» و«كتاب المحصول[١]» أنّ الكليَّ إذا قُيِّد ـ ولو بألف قيدٍ[٢] كلّيٍّ ـ كان الباقي[٣] ـ بعد ذلك أيضاً ـ كليـاً.

وأما ثانيـاً: فلأنا إذا عقلنا ذلك، فلو كان ذلك تعقُّلاً لعينِ ذاته المخصوصة؛ لكان لا فرقَ بين العلم بالموجود الواجب العالم القادر وبين العلم بهذا الموجود العالم القادر.

ثم كما أنّـا نستغني عن إقامة الدلالة على توحيد المفهوم الثاني وجب[٤] أن نستغنيَ عن إقامة الدلالة على توحيد المفهوم الأول، فثبت أنا لا نعرف حقيقته المخصوصة.

لا يُقال: احتمالُ الشركة إنما يكون لو لم يُعلَم[٥] أن ذلك الموجودَ الواجب الذي من شأنه كذا وكذا يجب أن يكون واحداً، فأما إذا علمنا كونَه واحداً فقد زال احتمالُ الشركة.

لأنا نقول: إنا بعد العلم بكون ذلك الموجود الذي من شأنه كذا وكذا واحداً بنفي[٦] احتمال الشركة، ألا ترى أن هذا المفهوم يمكن أن يكون مُشتركاً فيه بين أمور كثيرة على البدل؟

---

(١) في (ج): «كتاب الملخص».
(٢) قوله: «قيد» سقط من (ج).
(٣) كذا في (ج): «الباقي»، وفيهما: «النافي».
(٤) في (ب) و(ج): «واجب».
(٥) في (ب) و(ج): «نعلم».
(٦) في (ب) و(ج): «ليبقى».

نعم، قبل العلم بالوحدانية كان ذلك المفهوم صالحاً لأنْ يكونَ مشتركاً فيه على الجمع، وعلى البدل معاً.

أما بعد العلم بالوحدانية فيستحيل أن يكون مشتركاً فيه على الجمع، لكن لا يستحيل أن يكون مشتركاً فيه على البدل.

وأما[1] الشخص المعين؛ فإنه يستحيل أن يتصوّرَ كونه مشتركاً فيه لا على الجمع ولا على البدل، فظهر أنّا لا نعلم ذاتَ الله تعالى من حيث هي هي، فظهر منه أنه لا يمكن أن يُقال: الله تعالى وضع لها اسماً[2]، وبه يتبين أنه يستحيل أن يضع الخلقُ لها اسماً، فيثبت أن ذاتَ الله تعالى وحقيقتَه لا اسم لها.

الثاني: وضعُ الاسم للشيء[3] بعدَ كونه معلوماً، وذاتُ الله تعالى لو كانت معلومةً للخلق[4] لكانت إما أن تكونَ معلومة على سبيل الاضطرار، أو على سبيل الاكتساب.

والأول ظاهر الفساد، والثاني لا يخلو إما أن يكون المعرفَ لحقيقته المخصوصة هو عين تلك الحقيقة، أو الأمور الداخلة فيه، أو الأمور الخارجة عنه[5].

والأول محالٌ؛ لاستحالة كونه معلوماً قبل كونه معلوماً.

والثاني محال؛ لأنه لا جُزء لحقيقته.

والثالث باطل؛ لأن اللازم الخارجي لا يُفيد تصور ماهية الملزوم؛ لأن أكثر ما فيه أنه يُعلم منه شيء ما دون ذلك اللازم، وذلك لا يُفيد العلمَ بماهية ذلك الشيء وذلك اللازم.

---

(١) في (ج): «فأما».

(٢) في (ب) و(ج): «وضع لذاته اسمًا».

(٣) في (ب) و(ج): «وجه آخر في ذلك: وهو أن وضع الاسم للشيء».

(٤) في (ج): «للخلق معلومة».

(٥) في (ج): «عنها».

فإذن ذاتُ الله تعالى غير معلومة للبشر، فإذن لا اسمَ لها أصلاً، فهي إذن إنما تُعرف بلوازمها، وهي[١] استغناؤه عن كلّ ما عداه، واحتياج كل ما عداه إليه، وذلك هو الإلهية.

قال العارفون: الحقيقة[٢] البسيطة لا يمكن تعريفها بنفسها، ولا بالأمور الداخلة، ولا بالصفات الخارجة عنها، ولكن يمكن تعريفها بالإشارة العقلية، أو الحسية.

أما العقلية فمثل ما أنّا[٣] إذا أردنا تعريفَ ماهية اللذة أو الألم[٤] لا يمكننا أن نزيد على الإشارة إلى الحالة التي يجدها كلُّ حيٍّ من نفسه.

وأما[٥] الحسية فمثل ما إذا أردنا تعريفَ ماهية السواد والبياض، فليس لنا إلا أن نشير إلى هذه الألوان المخصوصة، لكن الإشارة إنما تفيد معرفةَ المشار إليه لو لم يكن هناك شيئان يمكن توجُّه الإشارة إلى كلِّ واحد منهما، وإلا لم يكن مجرّد الإشارة مفيداً تميّزَ[٦] ذلك المشار إليه عن غيره.

فلا جرمَ العارفون الذين بالغوا في الاستغراق في معرفة الله تعالى ومحبته[٧] إلى حيث زال عن عقلهم[٨] وحسِّهم الالتفاتُ إلى ما عدا الله سبحانه[٩] يكتفون في

(١) في (ج): «وهو».
(٢) في (ب) و(ج): «ولذلك قال العارفون نفعنا الله بهم: الحقيقة».
(٣) قوله: «أنا» سقط من (ب) و(ج).
(٤) في (ج): «ماهية الألم واللذة».
(٥) في (ج): «فأما».
(٦) في (ج): «تمييز».
(٧) في (ج): «الاستغراق في محبة الله تعالى ومعرفته».
(٨) في (ب) و(ج): «عن قلوبهم وعقولهم».
(٩) في (ج): «تعالى».

التعبير[١] عنه سبحانه[٢] بلفظِ «هو»، وهذا مرتبة الصديقين.

فأما الذين يشاهدون معه موجوداً غيرَه ـ وذلك درجة أصحاب النظر ـ فإنهم لا يكتفون في تعريفه بلفظ «هو»، بل يحتاجون إلى ذكرِ ما به يتميَّزُ[٣] تلك الهوية عن غيرها، فلا جرم أنهم احتاجوا إلى أن يذكروا بعد لفظ[٤] «هو» اللفظة الدالة على اللوازم التي بها يتميز[٥] عند عقولنا هويته سبحانه عن هوية غيره.

وأظهر تلك اللوازم أمران:

أحدهما سلبي: وهو استغناؤه عن كل ما عداه.

وثانيهما إضافي: وهو احتياجُ كلِّ ما عداه إليه.

واللفظ الدال[٦] على مجموع هذين الوصفين[٧] بالمطابقة الدالّ[٨] على كلّ واحدٍ منهما بالتضمن هو لفظة «الله»[٩]، فلذلك سبحانه ابتدأ[١٠] بلفظة «هو» إشارةً إلى مقام الصديقين، ثم أردفها بلفظة «الله» إشارة إلى مقام أصحاب النظر، فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[١١] [الإخلاص: ١].

---

(١) في (ج): «بالتعبير».
(٢) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».
(٣) في (ب) و(ج): «ما يتميز به».
(٤) في (ج): «لفظة».
(٥) في (ب) و(ج): «تتميز».
(٦) في (ج): «واللفظة الدالة».
(٧) في (ج): «اللفظين».
(٨) في (ج): «الدالة».
(٩) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عند من يجعله علمًا».
(١٠) في (ب) و(ج): «فلذلك ابتدأ سبحانه وتعالى».
(١١) قوله: «فقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾» زيادة من (ب) و(ج).

الفصل الرابع[1]: في الأسماء التي اختلفوا في أنها أسماء ذاته أو أسماء صفاته:

وهي الموجود، والشيء[2]، والكائن، والثابت، والذات، فمن جعل الوجودَ والشيئيةَ والثبوتَ صفةً[3] زائدة على الحقيقة جعلها من أسماء الصفات الذاتية، ومن أنكر ذلك زعم أنها أسماء الذات.

ثم إن الناس اختلفوا في صحة إطلاق هذه[4] الألفاظ عليه[5].

والأصل في هذا[6] الباب: أنه هل يجوزُ وصفُ الله تعالى بشيء مما يُوصف به غيره أم لا؟

اتفق جمهور المسلمين على جواز ذلك، وذهبت الملاحدةُ وجهم بن صفوان[7] وأبو العباس الناشئ[8] إلى المنع من ذلك، واحتجوا بأن قالوا: لو وصفناه بشيءٍ مما

---

(١) هذا الفصل تأخر في (ب) و(ج)، فجعله الفصل الخامس.

(٢) في (ب) و(ج): «وهو الوجود الشيء».

(٣) قوله: «صفة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (أ): «في صحة إطلاق تعدي». والصحيح ما أثبتناه.

(٥) في (ب) و(ج): «هذه الألفاظ عليه والأصل».

(٦) في (ج): «والأصل في هذا»، وسقطت «والأصل» منها.

(٧) هو المتكلم الكاتب أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندي الراسبي، رأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه. ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦: ٢٦)، و«ميزان الاعتدال» (١: ٤٢٦).

(٨) هو الشاعر المتكلم أبو العباس عبد الله بن محمد المعروف بابن شرشير الناشئ، أصله من الأنبار، وهو معدود في طبقة البحتري وابن الرومي وله قصيدة نحو من أربعة آلاف بيت فيها فنون من العلم وهي على روي واحد وقافية واحدة، قال المرزباني: «وكان أبو العباس الناشئ متهوسًا شديد الهوس، وشعره كثير، وهو مع كثرته قليل الفائدة»، توفي سنة ٢٩٣هـ.

ترجمته في: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١١: ٢٩٧)، «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٧: ٢٨٢).

وصف[١] به خلقه لكان هو تعالى مُشارِكاً لخلقه في ذلك الوصف، فبعد ذلك إما أن يمتاز عن خلقه بوصف آخر، أو لا يمتاز.

فإن كان الأول لزم وقوعُ التركيب في ذات الله تعالى، وكل مركَّبٍ فهو ممكن، وكل ممكن محتاج إلى مؤثر، فواجب الوجود محتاج إلى مؤثر، هذا خلف.

وإن كان الثاني كان مثلاً لخلقه، ومثل المخلوق مطلقاً مخلوقٌ، فواجب الوجود مخلوق، هذا خلف.

فإذن يستحيلُ أن يُوصف واجبُ الوجود بشيء مما يُوصف به الخلقُ.

ثم إن الملاحدةَ وجهماً والناشئ لمّا قرروا هذا الأصل ذهب كلُّ واحد[٢] بعد ذلك إلى مذهب آخر بعد اتفاقهم على الأصل المذكور.

أما الملاحدة فقد زعموا أنا لا نصف اللهَ تعالى بأنه موجود وإلا لكان مثلاً للموجودات مطلقاً أو مركَّباً، ولا بأنه لا موجود وإلا لكان مثلاً للمعدومات أو مركَّباً.

وكذلك لا نصفه بأنه واحد أو لا واحد، وعالم أو لا عالم، وقادر أو لا قادر، بل الوجودُ والعدم، والحق والباطل، والسلب والإيجاب أضدادٌ؛ تعالى اللهُ عن الأضداد والأنداد.

وأما جهمٌ؛ فإنه امتنع أن يُقال للباري تعالى: إنه موجود، أو شيء، أو عالم، أو قادر، بل زعم أنه يجب أن يُقال: أنه مُوجِد ومُشيءٌ ومعلِّم ومُقدِّر.

وأما الناشئ؛ فإنه امتنع من أن يُقال للواحد من أنه موجودٌ، أو شيءٌ، أو عالم، أو قادر، بل زعم أنه يجب أن يُقال: إنه موجدٌ يشاء[٣].

(١) في (ب) و(ج): «يوصف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منهم».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما الناشئ فقال: إنه موجود عالم شيء، وما عداه يقال له: موجد معلم مشيء».

فهذا تقرير كلام هذه الطائفة[(١)]، ويُحكى عن البصري الأول من المعتزلة أنه قال: لولا الجمعُ لما كنتُ أُطلق على الله تعالى لفظة الشيء؛ لأن هذه اللفظة ـ لغاية عمومها ـ غير مفيدة.

واعلم أن الخلاف معه لا شكّ أنه في اللفظ، فأما مع الأوَّلين فإما أن يكون في اللفظ، أو في المعنى.

أما في اللفظ، فيُستدَلُّ[(٢)] ردّاً على جهم والملاحدة بقوله تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنعام: ١٩].

والإجماعُ دلّ على أنه يصحُّ وصفُه بأنه عالم قادر[(٣)] حيٌّ.

وأما على الناشئ، فهو أنا نعلم ـ بالضرورة ـ من أهل اللغة أنهم يطلقون هذه الألفاظ على الأجسام والأعراض، فلا معنى للامتناع منه.

وأما في المعنى فنقول للملاحدة: إن بديهةَ العقل حاكمةٌ بامتناع كذب طرفَي النقيض، والضروريُّ لا يجوز القدحُ فيه بالنظري، وما ذكرتُموه من الشبهة قدحٌ في ذلك[(٤)]، فلا يستحق الجواب.

ونقول لجهم: لـمّا نفيتَ كونَه تعالى موجوداً حيـاً عالماً قادراً فقد نفيتَه مطلقاً، وإلا فقد قلت بمذهب الملاحدة، وهكذا الكلام مع الناشئ.

وأما الجواب عن الشبهة التي تمسكوا بها؛ فأن نقول[(٥)]: إنّ وجود كل شيء ذاته،

---

(١) في (ج): «تقرير كلامهم في هذه الطريقة».
(٢) في (ج): «فنستدل».
(٣) في (ج): «قادر عالـم».
(٤) في (ج): «كما ذكرتموه من المشبهة قدح ذلك».
(٥) في (ج): «فهو أن نقول».

وكما[١] أن السواد مخالفٌ للبياض لذاته، فكذلك هو[٢] مخالف له في وجوده.

وكذا القولُ في العالم والقادر على ما هو مذهبُ نُفاة الأحوال، والظاهرُ أن جهماً لم يذهبْ إلا إلى ذلك.

ثم إن سلّمنا الاشتراكَ المعنويَّ! إلا أنا نقول: إن له سبحانه وتعالى ماهية مخالفة لسائر الماهيات والاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الماهية[٣] على ما قررناه؛ فاندفع الإشكالُ.

وقد[٤] كنّا على عزمِ الاستقصاء في تفسير الأسماء لكنه[٥] صدّنا عنه أن ذلك مما لا يتمّ إلا بصناعة[٦] الاشتقاق، وأنها[٧] غير لائق بهذا الكتاب! ومع ذلك فلنذكُرِ الاسمَ الأشهر من أسماء الله الحسنى مع ما فيه من الخلاف[٨].

الفصل الخامس[٩]: في لفظة[١٠] «الله»:

قبل[١١] الخوض في المقصود نقول: الاسم إما أن يكون نفسُ تصوُّر معناه يمنع[١٢] وقوعَ الشركة فيه ـ وهو المسمى بالعَلَم ـ أو لا يكون.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكما».

(٢) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٣) في (أ): «نقول: بأنّ الاشتراك لازمٌ لِـما به الامتياز، وهو الذات المخصوصة التي له سبحانه».

(٤) في (ج): «ولقد».

(٥) في (ب) و(ج): «ولكنه».

(٦) في (ج): «بضاعة».

(٧) في (ب) و(ج): «وأنه».

(٨) من قوله: «ومع ذلك فلنذكر الاسم» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٩) هذا الفصل تقدم في (ب) و(ج)، فجعل الفصل الرابع.

(١٠) قوله: «لفظة» زيادة من (ب) و(ج).

(١١) في (ج): «وقبل».

(١٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «من».

ولا يخلو إما أن يكون موضوعاً ابتداءً للمعنى ـ وهو اسم الجنس ـ أو لا يكون، وهو[١] المشتقّ.

وإذا عرفتَ ذلك فنقول: لقائل أن يقول: لفظة «الله» تجري مجرى العلم.

والدليل عليه: أنها لو لم تكن علماً لـما كان قولنا:«لا إله إلا الله» صريحاً في التوحيد، لكنه صريح في التوحيد، فلفظة «الله» يجب أن تكون جاريةً مجرى العلم.

بيان الشرطية: أنها إذا لم تكن علماً لم يكن نفسُ تصوُّر معناها[٢] مانعاً من الشركة، فيجري مجرى قولنا: «لا رجل في الدار إلا العالِـم»، فلفظة «العالم» لما لم تكن علماً لشخص معين لم يكُن ذلك الاستثناء مقتضيـاً أن يكون الذي في الدار شخصاً معيناً.

فكذلك هنا[٣] لو لم يكن لفظ[٤] «الله»[٥] مختصاً به سبحانه[٦] بل كان مفهومه[٧] صالحاً لوقوع الشركة فيه؛ لم يكن ذلك الاستثناء تصريحاً بالتوحيد[٨].

وأما أن[٩] قولنا: «لا إله إلا الله» صريحٌ في التوحيد فذلك من أظهر العلوم[١٠]، فثبت أن لفظة «الله» جارية مجرى العلم.

---

(١) في (ج): «هو».

(٢) في (ب) و(ج): «معناه».

(٣) في (ج): «ههنا».

(٤) في (ب) و(ج): «تكن لفظة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «علماً».

(٦) في (ج): «مختصة به تعالى».

(٧) في (ب) و(ج): «مفهوماً».

(٨) في (ب) و(ج): «صريحاً في التوحيد».

(٩) قوله: «أن» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) زاد في (ج) هنا: «وأجلاها».

لا يُقال: ما ذكرتُموه مُعارَضٌ بوجوهٍ أربعة[١]:

أولها: لو كانت هذه اللفظة [جارية مجرى العلم أو كانت][٢] من الأسماء[٣] الأعلام لما كانت مفيدة ولو لم تكن مفيدة لما صح وصفها بالحسن؛ لأن اللفظ لا يحسن لذاته، وإنما يحسن بحُسن[٤] معناه لكنه يجب وصفها بالحسن؛ لقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] فثبت أن هذه اللفظة ليست من الأعلام.

وثانيها: أن اسم[٥] العلم لا يجوز وصفُ الشيء به في معرض المدح لوجهين[٦]:

ـ **أما أولاً**: فلأن الاسم[٧] العلم غير مُفيدٍ، والمذكور في معرض المدح لا بدّ وأن يكون مفيداً.

ـ **وأما ثانياً**: فلأن المسمى بـ«زيد» لا يجوز أن يُقال في معرض المدح: هو الزيد.

نعم[٨] لو أُريد بـ«الزيد» النعتُ صحّ ذلك، ولكنه يكون حينئذٍ[٩] نعتاً لا علماً.

---

(١) قوله: «أربعة» سقط من (ج).
(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).
(٣) في (ج): «أسماء».
(٤) في (ج): «لحسن».
(٥) في (ب) و(ج): «وثانيها وهو أن».
(٦) في (ب) و(ج): «لا يجوز الإتيان به في معرض المدح».
(٧) في (ج): «اسم».
(٨) في (ب) و(ج): «في معرض المدح هذا زيد بلى».
(٩) في (ج): «حينئذ يكون».

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن لفظة «الله» ذكرَها اللهُ تعالى[١] في معرض التمدُّح به في قوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [الحشر: ٢٢]، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون من الأعلام.

وثالثها: وهو أن حقيقته تعالى غير معلومة، فلا يجوز وضعُ الاسم لها.

ورابعها[٢]: وهو أن الناس في هذه اللفظة على قولين: منهم من جعلها اسمًا موضوعاً، ومنهم من جعلها مشتقاً، فأما[٣] جعلها علَماً فذلك مما لم يقُل به أحدٌ.

ورابعها: أن حقيقة الله غير معلومة، فلا يجوز وضعُ الاسم لها[٤].

والجواب عن[٥] الأول: أنا لا نُسلّمُ أن العلَم لا يُمكن وصفه بالحسن.

قوله: لأنه لا يفيد.

قلنا: لا نُسلّمُ؛ لأنا إذا وضعنا اسماً بإزاءِ ذاتٍ موصوفة بصفات المدح والكمال هي هذه الذاتُ؛ كان من أسماء المدح، وكان علماً.

أما أنه من أسماء المدح[٦]، فلأنه دلّ على اتصاف المسمى بصفات المدح والكمال، وأما أنه علم فلأنه تناوَلَ[٧] هذه الذاتَ من حيث هي هذه[٨].

---

(١) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٢) قوله: «أو» زيادة من (ب).

(٣) في (ب) و(ج): «أما».

(٤) من قوله: «ورابعها: أن حقيقة الله» إلى هنا سقط من (ب) و(ج) وفيه بدلًا منه في (ب): «وهو أن حقيقته تعالى غير معلومة فلا يجوز وضع الاسم لها ورابعها».

(٥) في (ب) و(ج): «لأنا نقول: أما الجواب عن».

(٦) زاد في (ج) هنا: «وكان علماً أما أنه من أسماء المدح».

(٧) في (ج): «يتناول».

(٨) زاد في (ج) هنا: «الذات».

وهذا هو الجواب عن الثاني! وأما الثالث فجوابه منع الإجماع، وأما الرابع فقد مرّ الجواب عنه[١].

وأما[٢] إذا قلنا: إنه ليس من الأعلام، فهل هو من الأسماء الموضوعة[٣] أو المشتقة؟ والكلام فيه متفرّع على الكلام في[٤] أن لفظة «الإله» اسمٌ أو صفة، واختيار[٥] الزمخشري الأولُ، لوجهين:

الأول: أن صفاته تعالى لا بدَّ لها من موصوفٍ تجري[٦] عليه، وما عدا هذه اللفظة كلها صفات، ويدلُّ عليه الاستقراءُ، فلو[٧] جعلنا هذه اللفظة أيضاً صفةً بقيت جملةُ أسمائه صفاتٍ غيرَ جاريةٍ على اسمٍ موصوفٍ بها، وهذا محالٌ[٨].

الثاني[٩]: أنك تصِفُه ولا تصفُ به، فلا تقول: «شيء إله» كما لا تقول: «شيء واحد»، وتقول: «إله واحد صمد» كما تقول: «رجل كريم خبير».

هذا ما ذكره، وقد ذكر ـ قبل ذلك ـ أن «الإله» اسمٌ يقع على كلِّ معبودٍ بحقٍّ أو باطل، ثم غلب على المعبود بحقٍّ.

---

(١) قوله: «وأما الرابع فقد مر الجواب» سقط من (ب)، وفي (ج): «الثالث فقد مر الجواب عنه وأما الرابع فجوابه منع الإجماع المعلوم».

(٢) في (ب) و(ج): «فأما».

(٣) قوله: «أو» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) قوله: «الكلام في» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «واختار».

(٦) في (ب) و(ج): «يجري».

(٧) في (ج): «ولو».

(٨) في (ج): «وهو محال».

(٩) في (ب) و(ج): «والثاني».

فأقول: إذا كان الإله هو المعبود مطلقاً، والمعبود بالحق كان الإله صفةً، وحينئذ يبطُلُ الوجهان اللذان ذكرهما.

بل الصحيح ما ذكرنا ـ قبل ذلك ـ أن المعقولَ للخلق منه سبحانه[١] ليس إلا الصفات مثل كونه تعالى عالِماً وموجوداً وحياً[٢] وغنياً ومعبوداً، فأما الحقيقة المتقوِّمة بنفسها مثل ما للسواد من كونه سواداً، وللجوهر من كونه جوهراً، فذلك غير معلوم للبشر.

فإن[٣] جعلنا هذه اللفظةَ موضوعةً لمعنى معقولٍ للبشر فلا بد وأن نجعلَها صفة.

وإن لم نشترط كونَها موضوعةً لمعنى معقولٍ للبشر فحنيئذٍ أمكن جعلها من أسماء الأجناس إن قلنا: إنها[٤] موضوعةٌ لتلك الحقيقة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعيُّنه سبحانه وتعالى[٥]، أو من الأعلام إن قلنا: إنها موضوعةٌ لتلك الحقيقة مع ذلك التعيّن الذي لها[٦].

وأما القائلون بكونه[٧] صفة، فاختلفوا أنه هل هو مشتق أم[٨] لا؟

---

(١) زاد في (ج) هنا: «وتعالى».

(٢) قوله: «وحيًا» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «وإن».

(٤) في (ب) و(ج): «بأنها».

(٥) قوله: «وتعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «الذي له سبحانه وتعالى».

(٧) في (ج): «بكونها».

(٨) في (ج): «فاختلفوا في أنها هل هي مشقة أم».

فزعم الخليل أنه غير مشتقٍّ، وزعم سيبويه[١] أنه مشتقٌّ، وتحقيق الحقّ فيه لا[٢] يليقُ بهذا الكتاب، وبالله التوفيق[٣].

* * *

(١) هو إمام النحو وحجة العرب أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، المعروف بـ «سيبويه»، ومعنى سيبويه بالفارسية رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل بن أحمد الأزديّ، ولازمه، وتتلمذ له، وقد كان أخذ شيئاً من النحو عن عيسى بن عمر الثقفيّ وعن يونس، وأخذ عن غيرهما. وأخذ اللغة عن أبي الخطاب الأخفش الكبير وغيره.

ترجمته في: «إنباه الرواة على أنباه النحاة» للقفطي (٢: ٣٤٦)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٨: ٣٥١).

(٢) في (ج): «وتحقيق القول فيها لا».

(٣) في (ب) و(ج): «والله أعلم».



الأصل الخامس عشر

في إقامة الدلالة على أنه لا إله إلا الله



الأصل الخامس عشر
في إقامة الدلالة على أنه لا إله إلا الله

المعتمد[١] فيه الدلالةُ المذكورة في كتاب الله تعالى، ونحرِّرُها [أن نقول][٢]: أنا لو قدّرنا إلهين فإما أن يمتنع مخالفتهما، أو لا يمتنع، والقسمان باطلان، فالقول بالإلهين باطل.

بيان فساد القسم الأول: أن أحدهما لو انفرد كان يُمكنه إيجاد الحركة والآخر لو انفرد كان يمكنه إيجاد السكون.

فعند اجتماعهما إما أن تبقى الصحتان، أو لا تبقى واحدة منهما، أو تبقى إحداهما دون الأخرى، والأول هو المطلوب.

والثاني يقتضي أن لا يكون واحدٌ منهما قادراً على شيء، وذلك يمنع من وجود إله قادر، وهو باطلٌ على ما مر.

والثالث يقتضي المطلوب؛ لأن الذي زالت الصحة عنه لا يكون إلهاً، بل الإله هو الذي يصحُّ منه إيجاد مراده.

بيان فساد القسم الثاني: أن كلَّ ما يصح ثبوتُه لم يلزم من فرض ثبوته محالٌ، والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال؛ لأنهما إذا تخالفا حتى حاول أحدُهما ضدَّ مراد

---

(١) في (ج): «والمعتمد».

(٢) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

الآخَر فإما أن يحصل مطلوباهما[١]، أو لا يحصل واحد منهما، أو يحصل أحدهما دون الثاني، والأقسام الثلاثة باطلة.

أما الأول فهو ظاهر الفساد، وأما الثاني فهو أيضاً محال؛ لأنه إذا كان كل واحد منهما قادراً على ذلك الفعل فلو امتنع ذلك الفعلُ وجب أن يكون ذلك الامتناعُ لمانع، وذلك المانعُ إما نفس قادريةِ الثاني، أو الأثر الصادر عن قادرية الثاني.

والأول باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الثانيَ لو لم يحاول ضدَّ ما حاوله الأول، فبمجرد كون الثاني قادراً لا يبعد[٢] وجود الفعل على الأول.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا كان امتناعُ وجود فعل كلٍّ واحد منهما معلَّلاً بوجود فعل الآخر.

فلو امتنع الفعلان معاً لزم وجوبُ حصولهما معاً؛ لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة، وحينئذ يلزم وجوبُ حصول فعلَيهما حالَ امتناعِ فعلَيهما، وذلك محال.

وأما الثالث فهو أيضاً باطل؛ لأنا إذا فرضناهما قادرَين على كلّ المقدورات، فكلُّ ما يقدر عليه أحدُهما قدر عليه الآخرُ، فيستحيل أن يختصَّ أحدُهما بأمرين يصيرُ مطلوبُه راجحاً ومطلوبُ غيرِه مرجوحاً، وإذا استحال من كلِّ واحدٍ منهما ترجيحُ مطلوبه لم يكن ترجيحُ مطلوبِ أحدهما على مطلوب الآخر أولى من العكس.

وحينئذ يمتنع حصولُ مراد أحدهما عند تعذُّر حصولِ مراد الآخر، فثبت أن القول بوجود الإلهين يُفضي إلى المحال، فيكون القول[٣] محالًا.

---

(١) في (ب): «مطلوبهما».

(٢) كذا في (ب): «لا يبعد»، وفيهما: «لا يتعدد».

(٣) زاد في (ب) هنا: «به».

فإن قيل: لا نُسلّمُ صحة وقوع المخالفة، والذي استروحتُم إليه في إثبات هذه الصحة؛ فإنما يدلُّ على أنه يصحُّ من كلِّ واحدٍ منهما ضدّ ما يصحُّ من الآخر نظراً إلى ما لكل واحد منهما من القادرية ولا نزاعَ فيه! لكن لم لا يجوز أن يكون هناك اعتبارٌ آخرُ يمنع من وقوع المخالفة؟ فإنه ليس يلزم من صحة ثبوت الشيء نظراً إلى اعتبارٍ مخصوص صحةُ ثبوته مطلقاً.

ألا ترى أن خلافَ معلومِ الله ممكنُ الوقوع نظراً إلى ذاته وإن كان ممتنع الوقوع نظراً إلى كونه متعلق علم الله، فثبت أنه لا يلزم من كونِ الشيء ممكنَ الحصول ـ نظراً إلى جهة مخصوصة ـ كونُه ممكنَ الحصول مطلقاً، فلا يلزم من صحة وقوع المخالفة ـ نظراً إلى ما لكلِّ واحد منهما من القادرية ـ صحةُ وقوع المخالفة مطلقاً.

وإنهم محتاجون إلى إثبات صحة وقوع المخالفة مطلقاً[1]، فعليكم إقامة الدلالة على ذلك.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدل على صحة وقوع المخالفة مطلقاً! لكن ها هنا شُبَهٌ تُوهم نقيضَ ذلك، وهي أربع:

الأولى: أنه تعالى إما أن يكون قادراً على الضدين أو لا يكون.

فإن لم يكن كذلك لم يصحَّ دليلُكم؛ لاحتمال كونِ كلِّ واحدٍ منهما غيرَ قادر على ضدِّ مقدور الآخر.

وإن كان كلُّ واحد منهما قادراً على كلّ الأضداد فإما أن يتوقّفَ إيجادُ كل واحد منهما أحدَ مقدورَيه دونَ المقدور الآخر على مُرجِّحٍ أو لا يتوقف.

(١) من قوله: «نظراً إلى ما لكل واحد» إلى هنا سقط من (ب).

والثاني يقتضي ترجح[١] أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجِّحٍ، وهو محالٌ[٢].

والأول لا يخلو إما أن يكون ذلك المرجّح من لوازم ذلك الفعل الواقع، أو لا يكون.

فإن لم يكُن من لوازمه كان ضمُّ ذلك المرجّح إلى ذلك الفعل دونَ ضدّه يستدعي سبباً آخرَ، ولزم التسلسُلُ.

وإن كان ذلك من لوازم ذلك الفعل فمتى قدَّرنا إلهَين عالمَين بكلّ المعلومات، فكل واحدٍ منهما يكون عالماً باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه الذي لأجله ترجّح على ضدّه، ومتى تساوَيا في العلم بذلك كانا متساويَين في المقتضي لترجيح وجودِ ذلك الفعل على ضدّه، ومتى تساوَيا في المقتضي للترجيح استحالَ من كلِّ واحدٍ منهما أن لا يريد ذلك الترجيحَ، وذلك يقتضي امتناعَ وقوعِ المخالفة بينهما.

واعلم أن المعتزلة ذكروا هذا السؤال على ما يليق بمذهبهم، وهو أن الفاعلَ لا يفعل إلا للداعي، والداعي في حقّ الله عبارةٌ عن علمه باشتمال الفعلِ على مصلحة مخصوصة.

فإذا قدّرنا إلهَين فلا بدّ وأن يتساوَيا في العلم بتلك المصلحة فيتساوَيان في الداعي، والمتساويان في الداعي يستحيل وقوعُ المخالفة بينهما، فإذن يمتنع وقوعُ المخالفة بين إلهين.

ومثال ذلك: أن المهندسَين إذا كانا في غاية الحذاقة والأستاذية فلا بد وأن يكونا عالِـمَين بأصلح الوجوه في بناء الدار، ومتى كانا عالِـمَين بذلك وكانا مُراعيَين للمصلحة امتنعَ وقوعُ الخلاف بينهما، فكذلك هنا[٣].

---

(١) في (ب): «ترجيح».

(٢) في (ب): «من غير مرجح وإنه محال».

(٣) في (ب): «ههنا».

الثانية[١]: أن كلَّ واحد من الإلَهين إذا كان عالماً بكلِّ المعلومات كان كلُّ واحد منهما عالما بأن أيَّ الضدين يقع وأيهما لا يقع؟

وقد ثبت أن ما علم اللهُ أنه لا يقع كان ممتنعَ الوقوع.

وظاهرٌ أنّ العالِـمَ بامتناع وقوع الشيء لا يكون مريداً لوقوعه، فإذن كلُّ واحدٍ من الإلهين يقصد إيجادَ ما علِمَ عدَمَ[٢] وقوعه[٣]، ولا يقصد[٤] إيجادَ ما علم عدمَ وقوعه، فيستحيلُ وقوعُ المخالفة بينهما.

الثالثة[٥]: أن كلّ واحد منهما عالِمٌ بأن الآخَرَ قادرٌ على ما لا نهايةَ له[٦]، وإذا كان كذلك فإذا خالَفَ أحدُهما صاحبه؛ فإنه لا يتمكّنُ كلّ واحدٍ منهما من تحصيل مطلوبه.

وإذا علم كلّ واحدٍ منهما تعذُّر مطلوبه - بتقدير المخالفة - صار هذا العلم صارفاً لكلِّ واحدٍ منهما عن مخالفة الآخر؛ لأنّـا متى علمنا في الشيء أنه يتعذّر تحصيلُه صار ذلك صارفاً لنا عن محاولة[٧] تحصيله.

الرابعة[٨]: أن يحتجّ بحجة المعتزلة على أن الله تعالى يجب أن يكون مريداً بإرادة حادثةٍ[٩] لا في محلٍّ.

---

(١) في (ب): «الثاني».

(٢) قوله: «عدم» سقط من (ب).

(٣) زاد في (ب) و(ج): «فيقصدان ما علما وقوعه».

(٤) في (ب) و(ج): «يقصدان».

(٥) في (ب) و(ج): «الثالث».

(٦) زاد في (ج) هنا: «من المقدورات».

(٧) في (ج): «مجادلة».

(٨) في (ب) و(ج): «الرابع».

(٩) في (ب) و(ج): «محدثة».

وإذا ثبت ذلك! فنقول: نسبة تلك الإرادة إلى أحد الإلهَين كنسبتها إلى الثاني، فيجب أن يقتضيَ المريديةَ لكلٍّ واحدٍ منهما، وإذا كان كذلك استحال وقوعُ المخالفة بينهما.

ثم إن سلّمنا صحةَ وقوع المخالفة بينهما! فلم قلتُم: إن ذلك محالٌ؟

قوله: بتقدير[١] وقوع المخالفة لا يخلو الأمرُ عن أحد الأقسام.

قلنا: المحال إنما يلزم[٢] من وقوع المخالفة، وليس لزومُ المحال[٣] من وقوع الشيء قادحاً في صحة وقوعه؛ بدليل صورتَين:

الأولى[٤]: أن وقوع انقلابِ معلوم الله تعالى يُفضي إلى المحال الذي هو انقلابُ علمِه جهلاً، وأما صحة انقلاب معلومه فلا يفضي إلى ذلك، وإلا لم يكن الإمكانُ الذاتي لتغير معلوم الله تعالى[٥] حاصلًا، ولكان واجباً لذاته، وهو محال.

الثانية[٦]: أن وقوع الظلم يدلُّ على الجهل أو الحاجة المُحالَين على الله تعالى، والمعتزلة اتفقوا على صحة وقوع الظلم منه وصحة وقوعه منه تعالى[٧] لا يدلُّ عندهم على الجهل والحاجة[٨].

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «بتقدير»، وفي (أ): «تقدير».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «يلزم»، وفي (أ): «لزم».

(٣) في (ب) و(ج): «الحال».

(٤) في (ب): «أولاهما».
في (ج): «أولها».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب): «ثانيها»، وفي (ج): «وثانيها».

(٧) كذا في (ج): «صحة وقوع الظلم منه وصحة وقوعه منه تعالى»، وفي (أ) و(ب): «صحة وقوعها منه تعالى».

(٨) في (ب) و(ج): «على الجهل والحاجة عندهم».

ثم إن[١] سلّمنا ذلك! لكن لم قلتم: إن وقوع المخالفة يلزم منه المحال؟ ولم لا يجوز أن يمتنع مرادُ كلّ واحد منهما معاً؟.

قوله: المانعُ من حصول مراد كلّ واحد إما قادريةُ الآخر، أو ما يصدر عن قادريته.

قلنا: لم لا يجوز أن يمتنع صدورُ المقدور عن كلّ واحد منهما بمجرد قادرية الآخَر؟[٢] ودعوى الضرورة في فساد ذلك غيرُ مسموعة[٣]، فما الدليل عليه[٤]؟.

ثم إن ما ذكرتُموه في فساد امتناع الإيجاد على كلّ واحد منهما لأجل الآخَر منقوضٌ بما يشاهَد من التمانُع[٥] في الشاهد؛ فإن كلّ واحدٍ من القادرَين إذا أخَذَ طرَفَ حبلٍ وجرَّهُ إلى نفسه فإنه يمتنع الفعلُ على كلّ واحد منهما بسبب الآخر حتى يبقى الحبلُ في الوسط.

وإذا كان التمانعُ محسوساً شاهداً والحجّةُ التي ذكرتُموها تُبطلُ مُطلق التمانع كانت منقوضةً.

ثم إن[٦] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدل على نفي إلَهين يكون[٧] كلّ واحد منهما قادراً على كلّ الأجناس والأنواع! لكنّ ذلك استدلالٌ في غير محلّ الخلاف؛ لأنه صحّ أنه لم يذهب أحدٌ من العقلاء إلى إثبات صانعَين للعالم قادرَين على كلّ المقدورات.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».
(٢) في (ج): «بمجرد القادرية من الآخر».
(٣) في (ب) و(ج): «مسموع».
(٤) في (ب) و(ج): «عليها».
(٥) في (ج): «المانع».
(٦) في (ب) و(ج): «وإن».
(٧) في (ج): «بكون».

وإنما الذي ذهبت الثنويةُ إليه[١] إثباتُ إلهين يقدر كلّ واحد منهما على نوع غير ما يقدر عليه الآخر؛ نحو أن يكون أحدُهما قادراً على الخير فقط، والآخرُ قادراً على الشرّ فقط.

وما ذكرتُموه من[٢] الدلالة لا يُبطل هذا الاحتمالَ، فإذن ما صحّ ـ بالدلالة التي ذكرتُموها ـ غيرُ مختلَفٍ فيه بين العقلاء، والذي هو مختلفٌ[٣] بين العقلاء لم يتناولْهُ دليلُكم.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على نفي إلهين قادرين! لكن ما الدليل على أنه ليس مع الإله القادر موجودٌ آخرُ قديمٌ قائم بنفسه سواءٌ فُرض حياً عاجزاً عن كلّ الأشياء، أو فُرض ميتاً؟

ثم إن سلّمنا[٤] ما ذكرتُموه بطل[٥] القولُ بوجود الإلهين[٦]، لكن هنا[٧] ما يُوهمُ نقيضَه، وهو من وجهين:

الأول: أن الواجبَ لذاته له حقيقةٌ كليةٌ؛ لأن هذه الحقيقةَ لا يمنعُ نفسُ تصوُّر معناها من[٨] وقوع الشركة فيه.

إذ لو كان كذلك؛ لكان العلمُ بكون واجب الوجود واحداً ضرورياً جارياً مجرى

(١) في (ب) و(ج): «إليه الثبوتية»، وفي (أ): «الثبوتية إليه». والصحيح: «الثنوية إليه».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ذكر».
(٣) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «أن».
(٥) في (ب) و(ج): «يبطل».
(٦) في (ب) و(ج): «إلهين».
(٧) في (ب) و(ج): «ولكن هاهنا».
(٨) في (ب) و(ج): «عن».

العلم بكون هذا الشيء المعيّن واحداً، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ حقيقة الواجب لذاته غيرُ مانعةٍ من الشركة.

فإذن حقيقة[١] وجوبِ الوجود لما هي هي غيُر مانعة من الشركة، فلو تحقق هذا الامتناعُ لتحقَّقَ بسببٍ من خارج، وذلك محال؛ لأن كلامنا في الأشخاصِ الداخلة تحت حقيقة الوجوب الذاتي والأشخاصِ التي يصدُق عليها ذلك يستحيلُ[٢] أن يصدق عليها الإمكان أو الامتناع.

ولما بطل ذلك ثبت أنّ وجودَ الأشياء الواجبة واجب.

الثاني: أنّـا نرى في العالم خيراً وشراً، وفاعل الخير خير وفاعل الشر شـر، والذات الواحدة كما نعلم ـ بالضرورة ـ امتناعَ كونها عالمة جاهلة معاً فكذلك نعلم ـ بالضرورة ـ امتناعَ كونها خيّرة شريرة معاً، وإذا كان كذلك فلا بدَّ من وجود سيدَين[٣] للخير والشر.

والجواب:

قوله: لم قلتُم: إنه لـمّا صح ما لكلٍّ واحدٍ منهما من المقدورين نظراً إلى ما لكل واحد منهما[٤] من القادرين وجب أن نحكم بصحة ذلك مطلقاً؟

قلنا: إذا كان كلّ واحد من المقدورين في نفسه صحيحَ الوقوع بذلك[٥] القادر، وكان ذلك القادرُ موصوفاً بكل الصفات المعتبرة في صحة صدور ذلك الفعل عنه؛

---

(١) زاد في (أ): «الوجوب لِـما هي هي لا تمنع من الشركة، فإذن حقيقة».

(٢) في (ج): «استحال».

(٣) في (ب): «منسدين»، وفي (ج): «مسندين».

(٤) قوله: «منهما» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «من ذلك».

علمنا ـ بالضرورة ـ حينئذٍ أنه يصحُّ صدورُ كلّ واحد من ذينك المقدورَين عن كلّ واحد من ذينك القادرَين، وذلك يكفي في تقرير هذه الدلالة وهذا الموضع فيه بحث، فإن كلّ واحد وإن كان مقدوراً لكن المجموع غير مقدور عليه من القادرين ومن القادر الواحد، فإن الجمع بين الضدين محال وإن كان كلّ واحد منها[1] مقدوراً عليه بانفراده[2].

قوله: ما لأجله رجّح[3] أحدُهما أحدَ مقدورَيه[4] حاصلٌ بالنسبة إلى الثاني، فيجب أن لا يُخالفه الثاني.

قلنا: ترجيح القادر أحدَ مقدورَيه على الآخر إما أن يُعتبر فيه الداعي، أو لا يعتبر فيه ذلك[5].

فإن كان الأول، فقد توقفت فاعليةُ العبد فعْلَهُ على داعيةٍ مرجّحة، وقدمنا في[6] خلق الأعمال أن تلك الداعية المرجّحة لا بدّ وأن تكون بحيث يجب حصولُ الفعل معها[7]، وحينئذٍ يكون الخير لازماً، ومتى ثبت القول بالخير بطل القول بأن الله تعالى لا يفعل إلا لرعاية المصلحة، وحينئذٍ لا يلزم من كون جهة المصلحة واحدةً امتناعُ وقوعِ المخالفة بين الإلهين.

وإن كان الثاني، فحينئذٍ نفرض الكلامَ في ضدَّين يشتركان في وجه المصلحة، ثم

---

(١) في (ج): «منهما».

(٢) من قوله: «وهذا الموضع فيه بحث» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «يرجح».

(٤) زاد في (ج) هنا: «على الآخر».

(٥) في (ج): «ذلك فيه».

(٦) في (ج): «وقد بينا في».

(٧) في (ج): «معهما».

إن كلّ واحد[1] حاول ضد ما حاوله الآخر وحينئذٍ ويتم[2] البرهان.

وهذا الجواب إنما ذكرناه على سبيل الترديد حتى يستقيم على جميع المذاهب مع أنك عالم بأن فاعلية الله[3] تعالى غير موقوفة على رعاية المصالح والمفاسد منهما[4].

قوله: لما علم كلّ واحد منهما أنّ أيّ الضدَّين يقع وأيهما لا يقع؛ كان كلُّ واحد منهما مريداً لِـما علم وقوعَه.

قلنا: علمُ كلّ واحد منهما بوقوعه تبعٌ لوقوعه الذي هو تبعٌ لإرادة وقوعه، فلو جعلنا هذه الإرادة تابعة للعلم لزم الدورُ، وهو محالٌ.

قوله: علمُ كلّ واحد منهما باقتدار الآخر على ما لا نهايةَ له صارفٌ له على[5] مخالفة الآخر.

قلنا: هذا العلمُ حاصلٌ لكلِّ واحد منهما، فليس جعلُه صارفاً في حقّ أحدهما عن محاولة إيجاد مراده أَولى من الآخر.

فإما أن يمتنع على كل[6] واحد منهما إرادة الفعل، فيتعطل كلّ واحد منهما عن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «منهما».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «يتم»، وفي (أ): «يستمر».

(٣) في (ب) و(ج): «فاعليته».

(٤) في (ب) و(ج): «وهاهنا» وزاد «فإن ترجيح أحد المتساويين إما أن يجوز وذلك محال، وخاصة على من جعل الإمكان هو الطريق إلى إثبات الحدوث، وإما أن لا يجوز وحينئذٍ إما أن يترجح أحد الشيئين في نفسه فيقصد إلى إيجاده* فلا يخالفه الحكيم الآخر فالسؤال هذيان، سواء قلت أو لم تقل».

* زاد في (ج) هنا: «الحكيم».

زاد في (ج) هنا: «مباحث».

(٥) في (ب) و(ج): «عن».

(٦) كذا في (ب) و(ج)، ولفظة: «كل» سقطت من (أ).

الفاعلية، أو لا يمتنع على[١] واحد منهما، وهو المطلوب.

قوله: يثبت[٢] ـ بدلالة المعتزلة ـ أن الإله تعالى[٣] يجب أن يكون مُريداً بإرادة حادثة لا في محل، ثم يُفرّعُ[٤] على ذلك استحالة اختلافهما.

قلنا: قد مرّ إفساد هذا الأصل بما فيه مقنعٌ.

قوله: المحال إنما لزم من وقوع المخالفة لا من صحة وقوع المخالفة[٥].

قلنا: لما لزم المحالُ من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة بينهما محالاً ضرورةَ أنّ ما يؤدّي إلى المحال فهو محال، وإذا كان وقوع المخالفة بينهما محالاً استحال أن يُحكم عليه بكونه صحيحاً؛ لاستحالة كونِ الشيء الواحد من الجهة الواحدة محكوماً عليه بالصحة والاستحالة.

قوله: خلافُ ما علم الله[٦] أنه يكون يفضي[٧] إلى المحال ومع ذلك فهي صحيحة.

قلنا: إنه صحيح[٨] نظراً إلى ذاته، مُحال نظراً إلى العالم[٩]، وذلك مما لا استحالةَ فيه.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «كل».
(٢) في (ج): «ثبت».
(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٤) في (ج): «تفرع».
(٥) في (ب) و(ج): «من صحة وقوعها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٧) في (ج): «يقضى».
(٨) في (ب) و(ج): «يصح».
(٩) في (ب) و(ج): «علمه».

أمّـا هنا[١] لما بيّـنّا أن هذه المخالفة صحيحةٌ؛ نظراً إلى حال كلّ واحد من القادرين، ثم بيّـنّا أن هذه المخالفة من تلك الجهة تفضي إلى المحال، فيلزم أن يكون الحكم الواحد من الجهة الواحدة موصوفاً بالصحة والامتناع، وذلك محالٌ؛ فثبت أن القول بوجود الإلهين[٢] يفضي إلى المحال، وهو المقصود.

هذا هو الجواب عن مسألة القدرة على الظلم[٣]:

قوله: لم لا يجوز أن يكون قادرية أحدهما تمنع[٤] عن صدور المقدور عن القادر الآخر؟

قلنا: إنّـا[٥] نعلم ـ بالضرورة ـ أن القادر الآخر لو لم يحاولْ إيجادَ ضدِّ مقدور القادر الأول فإنه لا يستحيل على القادر الأول ـ الذي هو قادرٌ على الفعل ـ أن يوجد مقدوره، وإلا قدح ذلك في كونه قادراً.

وأما ما أوردوه[٦] من وقوف الحبل الذي يتجاذبُهُ قادران إلى طرفين:

فإن منَعْنا القول بالتولُّد ـ على ما هو مذهبنا ـ ظهر الكلام.

وإن[٧] سلّمنا ذلك! قلنا: إن كلّ واحد من تلك الاعتمادات مانعٌ من تولُّد الحركة عن الاعتماد الآخر، فالمانعُ حاصلٌ حالَ الامتناع، أما هنا[٨] فالمانعُ غيرُ حاصل، فظهر الفرقُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «أما هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «إلهين».

(٣) في (ب) و(ج): «التكلم».

(٤) في (ب) و(ج): «يمنع».

(٥) في (ب) و(ج): «لأنا».

(٦) في (ج): «أورده».

(٧) في (ج): «ولئن».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

قوله: لم لا يجوز إثباتُ إلهين يكون[١] كلّ واحد منهما قادراً على نوع آخر من المقدورات؟

قلنا: لِـما بيّـنّا ـ فيما تقدَّم ـ أن القادر على إيجاد ممكنٍ لا بدّ وأن يكون قادراً على إيجاد كلّ الممكنات.

قوله: لم لا يجوز إثباتُ قديمٍ آخرَ قائمٍ بنفسه غيرّ حيٍّ أو غيرَ قادر؟

قلنا: أجمعت الأمة على فساد ذلك[٢].

قوله: في المعارضة الأولى حقيقةُ وجوب الوجود غيرُ مانعة من الشركة.

قلنا: لا نُسلّم! بل تلك الحقيقةُ لما هي هي تقتضي تلك الوحدة المعينة.

قوله: لو كان كذلك؛ لكان كلّ مَن عقل هذه الحقيقة عقل امتناع هذه الكثرة[٣].

قلنا: هذا إنما يلزم لو جعلنا امتناعَ الكثرة جزءاً من مفهوم تلك الحقيقة، وإن جعلنا معلول تلك الحقيقة، أو نقول العلم[٤] بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ونحن لا نقول بشيء من ذلك! فلا جرم أنه[٥] لا يلزمنا من تعقُّل تلك[٦] الحقيقة تعقُّل امتناعِ وقوع الشركة فيه.

وعلى أن[٧] أكثر الناس يقولون: إن حقيقة الله تعالى من حيث هي هي غيرُ معقولة للبشر.

---

(١) في (ج): «بكون».

(٢) في (ج): «هذا».

(٣) من قوله: «غير قادر. قلنا أجمعت» إلى هنا تكرر في (ج).

(٤) كذا في (ب) و(ج): «الحقيقة أو نقول العلم»، وفي (أ): «الحقيقة لكن يقول إن العلم... الخ».

(٥) قوله: «أنه» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تلك» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «أن» سقط من (ب) و(ج).

قوله: مسند[١] الخير يجب أن يكون غير مسند[٢] الشّر.

قلنا: هذا بناء على الحسن والقبح العقليين، ونحن لا نقول بذلك.

فهذا تمام هذه الدلالة في هذه المسألة.

وأما طريقة الفلاسفة في بيان أن واجب الوجود واحدٌ فقد ذكرناها في مسألة حدوث العالم في المسلك الثاني من المسالك المذكورة فيها، وتكلمنا عليها بما فيه مَقنعٌ، فلا حاجة إلى الإعادة.

وفي المسألة طرقٌ أُخَرُ كثيرةٌ، ولكنها غير قوية، وكل من أحاط علماً بمسائل[٣] هذا الكتاب أمكنه أن يعرف حقيقة الحال فيها إن شاء الله تعالى[٤].

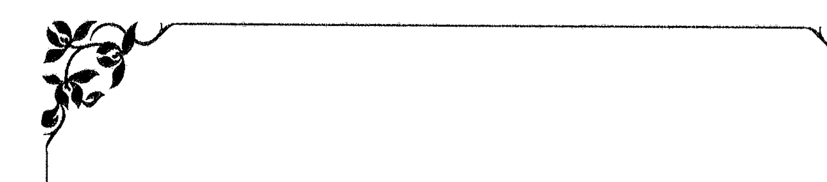
* * *

(١) في (ج): «مستند».

(٢) في (ج): «مستند».

(٣) في (ج): «ببعض مسائل».

(٤) في (ب) و(ج): «فيها والله أعلم».




الأصل السادس عشر

في النبوات وما يتعلق بها




الأصل السادس عشر
في النبوات وما يتعلق بها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في إقامة الدلالة على أن محمداً رسول الله ﷺ[(١)]:

يدل عليه أنه عليه السلام ادّعى النبوةَ وظهر المعجزُ عليه[(٢)]، وكل من كان كذلك كان نبياً.

وإنما قلنا: إنه ادّعى النبوة؛ للتواتر.

وإنما قلنا[(٣)]: إنه ظهر المعجزُ عليه؛ لوجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن القرآن ظهر عليه وهو معجزٌ.

وإنما قلنا: إن القرآن ظهر عليه؛ للتواتر، وإنما قلنا[(٤)]: إن القرآن معجز؛ لأنه عليه السلام تحدى العرب الذين هم النهاية في الفصاحة، وهم عجَزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك كان معجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ».

(٢) في (ب) و(ج): «ادعى النبوة وظهرت عليه المعجزة».

(٣) من قوله: «أنه ادعى النبوة للتواتر، وإنما قلنا» سقط من (ب) و(ج)، وزاد في (ب) و(ج): «إنه ظهرت عليه المعجزة».

(٤) من قوله: «إن القرآن» إلى هنا سقط من (ج).

وإنما قلنا: إنه عليه السلام تحداهم بالقرآن؛ لتواتر الآيات الدالّة على ذلك كقوله[١]: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال تعالى أيضاً[٢]: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: ١٣] وقال أيضاً[٣]: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ٣٨]، وقال[٤] أيضاً: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٣] ثم قال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ ﴾ [البقرة: ٢٤]، فنفى القدرةَ بقضيةٍ قاطعة وحُكمٍ واجب من غير أن يُدرج فيه لفظةً محتملةً لوجهين؛ كما يفعله المتنبي المحتال.

فدلّت هذه الآيات على أن التحدّيَ مرّةً وقع بالقرآن[٥]، ومرة بعشر سور منه، ومرة بسورة واحدة، وذلك هو النهايةُ في التحدّي، وهو كقول الرجل لمن يفاخره بقومه: «هاتِ قوماً كقومي، هاتِ كنصفهم، هاتِ كربعهم، هاتِ كواحد منهم».

وإنما قلنا: إنهم عجَزوا عن معارضته؛ لأن دواعيَهم كانت متوفرةً على الإتيان بالمعارضة، وما كان لهم مانعٌ يمنعُهم عن الإتيان بها، ثم إنهم لم يأتوا بها، وذلك يدلُّ على عجزهم عنها.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «وقال تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) في (ج): «القراة».

وإنما قلنا: إن دواعيَهم كانت متوفرةً على الإتيان بها؛ لأنه عليه السلام كلّفَ العربَ تركَ أديانهم ورياساتِهم[١] وأوجب عليهم ما يُتعب أبدانهم، ويُنقص أموالهم، وطالبَهم بعداوة أصدقائهم، وصداقةِ[٢] أعدائهم بسبب الدين.

ولا شكّ في[٣] أن كلّ واحدٍ من هذه الأمور مما يشقُّ على القلب لا سيما[٤] العرب مع أنهم أكثر الأمم حميةً.

ولا شك أن الإنسان إذا استنزل غيرَه عن رئاسة، وجعل يدعوه[٥] إلى طاعته؛ فإن ذلك الغيرَ يُحاول إبطالَ أمره بكلّ ما يقدر عليه.

ولما كانت معارضةُ القرآن ـ بتقدير وقوعها ـ مُبطِلةً لأمر النبي عليه السلام علِمْنا توفُّر دواعي العرب عليها.

وإنما قلنا: إنه ما كان لهم مانعٌ يمنعهم عنها؛ لأن النبي عليه السلام كان بحيث يخاف عن قهره كلّ العرب، بل هو الذي كان خائفاً عنهم في مبدأ الأمر.

وإنما قلنا: إنهم لم يعارضوا؛ لأنهم لو[٦] أتَوا بالمعارضة؛ لكان إشهارُها أولى من إشهار القرآن؛ لأن القرآنَ حينئذٍ يصير كالشُّبهة، وتلك المعارضةُ كالحجة.

ومتى كان كذلك وكانت الدواعي متوفرةً على إسقاط آية[٧] المدّعي، وإبطال

---

(١) في (ب) و(ج): «ورئاستهم».

(٢) في (ج): «بعداواة صدقائهم وصدقة».

(٣) قوله: «في» سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «على».

(٥) في (ج): «رئاسته ودعاه».

(٦) في (ج): «لـم».

(٧) في (ب) و(ج): «بينة».

رونقه؛ كان إشتهار[١] المعارضة أولى من إشتهار[٢] الأصل، فلما لم تشتهرْ علِمْنا عدم المعارضة.

وإنما قلنا: إنّ مَن توفرت دواعيه إلى الشيء ولم يُوجَدْ منه مانعٌ، ثم لم يتمكّن منه فهو عاجز؛ لأنه لا معنى للعجز إلا ذلك! وبهذا الطريق نعرف عجزَنا عن كلّ ما يعجز عنه[٣].

ولأنهم عدلوا عن المعارضة إلى تعريض النفس للقتل، مع أن المعارضة أسهل، والعدولُ عن الأسهل إلى الأصعب لا يكون إلا لتعذُّر الأسهل، فثبت ـ بما ذكرنا ـ أنّ القرآنَ مُعجِزٌ.

الوجه الثاني: أنه عليه السلام أخبر عن الغيب وذلك معجز.

وإنما قلنا: إنه أخبر عن الغيب؛ لأن القرآن مشتمل عليه كما في قوله[٤]: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ الآيةَ [النور: ٥٥]، وقوله: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الروم: ١-٣]، وقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وأما في غير القرآن فأخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرةٌ، وتشتمل[٥] عليها كتب الحديث.

وإنما قلنا: إن الإخبار عن الغيب معجز؛ لأن الواحدَ منا[٦] يحُاول ذلك فلا

(١) كذا في (ب) و(ج): «اشتهار»، وفي (أ): «إشهار».
(٢) كذا في (ب) و(ج): «اشتهار»، وفي (أ): «إشهار».
(٣) في (ب) و(ج): «منه».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «ويشتمل».
(٦) في (ج): «لواحد مثله».

يتمكن منه، لا سيما مَن أخبر عن الغيب لا لممارسة صناعةٍ مثل أحكام النجوم وعلم الرمل، وعدم ممارسته لهذه الصنائع[1] معلومٌ بالضرورة.

الوجه الثالث: أنه قد جاءت الأخبار الكثيرة عن سائر معجزاته عليه السلام[2].

نحو نبوع الماء من بين أصابعه، وإشباعه الخلقَ الكثير من الطعام القليل، وانشقاق القمر، وهذه الأخبارُ ـ وإن كان كلّ واحد منها من باب الآحاد ـ لكنَّ مجموعَها بلغ ـ في الكثرة ـ إلى حدِّ التواتُر، ولا شك في أنه لم يعارضْها أحدٌ، وإلا لظهرت تلك المعارضةُ.

فثبت ـ بهذه الوجوه الثلاثة ـ أنه عليه السلام ادّعى النبوةَ، وظهر عليه فعلٌ خارقٌ للعادة مقرونٌ بالتحدّي مع عدم المعارضة، ولا معنى للمعجز إلا ذلك.

وإنما قلنا: إنّ كلّ من ظهر عليه المعجزُ فهو نبي؛ لأن إظهارَ المعجز قائمٌ مقامَ التصديق، وكلُّ مَن صدّقه اللهُ فهو صادقٌ.

وإنما قلنا: إنّ[3] إظهار المعجز قائم مقام التصديق؛ فلأنّ[4] ملكاً من الملوك إذا جلس على سرير مملكته في محفل عظيم، فقام واحدٌ، وزعم أنه رسولُ ذلك الملك إليهم، ثم قال: يا[5] أيها الملكُ، إن كنتُ صادقاً في دعوايَ فخالِفْ عادتك في القيام والقعود! فإذا خالف الملكُ عادتَه اضطر الحاضرون إلى أن الملك قد صدّق ذلك المدّعيَ. وإذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب.

---

(١) في (ج): «وعدم الممارسة منه عليه السلام لهذه الصناعة».

(٢) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٣) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «لأن».

(٥) قوله: «يا» سقط من (ب) و(ج).

وإنما قلنا: إنّ مَن صدّقه الله تعالى فهو صادقٌ؛ لأن الكذب عليه محالٌ.

أما على مذهبنا فلِذاتِه على ما مرّ، وأما على مذهب المعتزلة فلأنه قبيحٌ، وفعل القبيح يدلُّ على الجهل والحاجة اللأنأين على الله تعالى، وما يلزم منه المحال فهو محالٌ.

فثبت ـ بمجموع ما ذكرنا ـ أن مولانا محمداً ﷺ صادقٌ.

فإن قيل: لا نُسلّم أنه ادعى النبوّةَ.

قوله: ثبتَ ذلك بالتواتر.

قلنا: إن عنيتُم بالتواتر عدداً مخصوصاً يفيد إخبارُهم العلم؛ فذلك باطل؛ لأنه لا يُمكن تعيينُ عددٍ إلا ويُمكن تواطؤهم على الكذب.

وإن عنيتم به عدداً يحصل العلمُ بقولهم، فيكون تفسير الخبر المتواتر: أنه الذي يحصل العلم به، فلا يعلم كونه متواتراً[1] إلا بعد أن يُعلَم حصولُ العلم به، وأنتم بنيتُم[2] حصول العلم به على كونه متواتراً، فيؤدي إلى الدور، وإنه باطلٌ.

وإن عنيتُم بالمتواتر شيئاً آخر فاذكُروه، لنتكلَّمَ عليه.

ثم إن[3] سلّمنا أنّ حقيقةَ الخبر المتواتر معلومةٌ! لكن لا نُسلّم أنه يفيد العلمَ.

بيانُهُ من وجوه أربعة[4]:

الأول: أنه إذا كان قولُ كلِّ واحدٍ من المخبرين غيرَ مُفيدٍ للعلم، وجبَ أن لا

---

(١) في (ب) و(ج): «فلا يحصل العلم بكونه متواتراً».

(٢) في (ج): «بينتم».

(٣) في (ب) و(ج): «لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «بيانه من وجهين».

يكون[١] قولُ المجموع مفيداً[٢]، كما أن المتكلّمين اتّفقوا على أنه لمّا كان لكلِّ واحدٍ من الحوادث أولٌ وجبَ أن يكون للكلِّ أولٌ.

واتفقت[٣] العقلاءُ على أن كلّ واحدٍ من الزَّنج إذا كان[٤] أسودَ وجب أن يكون الكلُّ أسودَ.

الثاني: أن الخبر المتواتر إما أن يجب حصولُ العلم عَقِبَهُ[٥] أو لا يجب.

فإن وجبَ فالمُوجبُ لا يخلو إما أن يكون قول كلّ واحد من المخبرين، أو قول مجموعهم، والأول ظاهرُ الفساد؛ لوجوه ثلاثة:

أما أولاً: فلأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن مجرَّدَ قول الرجل الواحد لا يُفيد العلم؛ لجواز أن يكون كذباً.

وأما ثانياً: فلأنه لـمّا كان قولُ كلّ واحد منهم مُوجباً[٦]، فإما أن يحصل الكلّ دفعة واحدة، أو البعضُ عقيبَ البعض.

فإن كان الأول؛ لم يكن ذلك العلمُ بأن ينتسب[٧] إلى أحدِ تلكَ الأخبار أَولى من أن ينتسب[٨] إلى الغير.

---

(١) قوله: «أن لا يكون» من حاشية (ج) وأشار إليها بقوله: «صح».

(٢) زاد في (ج) هنا: «للعلم».

(٣) في (ب) و(ج): «واتفق».

(٤) في (ج): «كانت».

(٥) في (ب) و(ج): «عليه».

(٦) زاد في (ج) هنا: «للعلم».

(٧) في (ب) و(ج): «ينسب».

(٨) في (ب) و(ج): «ينسب».

فإما أن يُنسب إلى الكلّ، فحينئذٍ قد اجتمع على الأثر الواحد مؤثِّران مستقلاّن أو أكثر، وذلك محالٌ.

أو لا يستند إلى واحدٍ[١] منهما، وذلك يقدَح في حصول العلم بخبر التواتر[٢].

وأما إن حصل البعضُ عقيب البعض، فذلك أيضاً باطل؛ لأنه لا بدّ وأن يكون في تلك الأخبار ما لا يُكون مؤثراً في العلم؛ إذ يستحيل أن يكون اللاحقُ مؤثِّراً في عين[٣] ما يؤثر فيه السابق، فحينئذٍ[٤] يلزم وجودُ المؤثر خالياً عن التأثير، وإنه محال.

وأما ثالثاً[٥]: فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ، ونقيضُ العدم ثبوتٌ، فالمؤثرية أمر ثبوتيٌّ.

فلو كان مجموعُ الأخبار مؤثراً في حصول العلم كانت تلك الصفةُ ـ المسماة بالمؤثرية ـ حاصلةً للمجموع، فتكون الصفةُ الواحدة حاصلةً في أكثرَ من محلٍّ واحد، وذلك محالٌ؛ لاستحالة أن يحصل[٦] الشيءُ بتمامه هنا وهناك، كما[٧] يستحيل أن يحصل[٨]

---

(١) في (ب) و(ج): «إلى كل واحد».

(٢) في (ج): «العلم بالتواتر».

(٣) في (ج): «غير».

(٤) في (ج): «وحينئذ».

(٥) من هذا الموضع في (أ) ضربٌ بالبياض على أقلّ من سطرٍ يُستأنف الكلامُ بعدَه بقوله: «والثاني باطل؛ لأنه إذا لم يكن قولُ كلّ واحد موجباً للعلم....» بإسقاط مضمون «ثالثاً» الذي هو قوله: «فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ» إلى قوله: «أو بتنصيف الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ».

(٦) في (ج): «يجعل».

(٧) في (ج): «وكما».

(٨) في (ج): «يجعل».

الجسمُ الواحد بتمامه[١] هذا الحيز وفي ذلك الحيز، أو بتنصيف[٢] الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ[٣].

والثاني باطل؛ لأنه إذا لم يكن قولُ كلّ واحد موجباً للعلم فإما أن يحصل لمجموعِ[٤] أقوالهم أمرٌ لم يكن حاصلًا لتلك الآحاد، أو لا يكون.

فإن لم يحصل أمرٌ زائدٌ وجب ألا يكون المجموع موجباً للعلم كما لم يكن كلُّ واحد موجباً لذلك[٥]، وإن حصل فذلك باطلٌ[٦]:

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «في».

(٢) في (ب) و(ج): «تنتصف».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الثالث المؤثر إما آحاد الحروف أو مجموعها والأول باطل لأنا نعلم بالضرورة أن كل واحد من احاد الحروف غير مؤثرة في العلم، والثاني أيضًا باطل لأنا نعلم بالضرورة أن كل واحد من احاد الحروف غير مؤثرة في العلم. والثاني أيضًا باطل لأن مجموع تلك الحروف لا وجود له أصلًا لأنه حين ما حصل الحرف الواحد لم يكن الآخر حاصلًا وحين ما حصل الآخر كان الآخر لا محالة قد صار معدومًا. لا يقال الموجب هو الحرف الأخير بشرط تقدم سائر الحروف عليه لأنا نقول الشرط إما وجود سائر الحروف أو عدمها. فإن كان الأول وجب أن لا يوجب الحرف الأخير ذلك العلم إلا إذا حصل سائر الحروف معه، لأنا بيّنا أن حصول سائر الحروف معه محال. وإن كان الثاني وجب أن يكون الحرف الواحد مستقلًا بالاقتضاء، لأنه متى وجد ذلك فقد حصل عدم غيره، لا يقال: الشرط هو كون ذلك الحرف مسبوقًا بغيره لأنا نقول: مسبوقية بغيره لا يمكن أن يكون وصفًا زائدًا وإلا كان ذلك الوصف حادثًا لاستحالة كون وصف الحادث قديمًا. وإذا كان ذلك الوصف مسبوقًا لزم أن تكون مسبوقيته بغير زائدة عليه. ولزم التسلسل، وهو محال. الرابع أن ذلك الكلام إذا لم يضعه الواضع لإفادة هذا المعنى استحال أن يكون موجبًا للعلم، وكونه موضوعًا لإفادة هذه المعاني صفة وضعية لا حقيقية. وكونه مؤثرًا في إفادة العلم صفة حقيقية ويستحيل أن يختلف بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية». وهذا الكلام سيأتي قريباً في النسخة الأصل.

(٤) في (ج): «بمجموع».

(٥) في (ج): «كما لم تكن الآحاد موجبة لذلك».

(٦) زاد في (أ): «لوجوه».

أما أولاً: فلأنّ أقوال المخبرين متماثلة، والأشياء المتماثلة في الحقيقة ـ إذا اجتمعت ـ كان حُكمُ كلّ واحد منها مماثلاً لحكم مجموعها، كالقطرة من الماء فإن حكمَها وحكمَ كلِّ الماء واحداً.

وأما ثانياً: فلأنّا ننقل الكلامَ إلى كيفية حصول تلك الهيئة الزائدة، فإن الموجِبَ لها إما أن يكون قولَ كلّ واحدٍ من المخبرين، أو قولَ مجموعهم.

فإن كان المقتضي لحصول تلك الهيئة الزائدة هيئةً أخرى؛ لزم التسلسُلُ.

فثبت أنّ حصول العلم عقيبَ الخبر المتواتر غيرُ واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصوله[1].

الثالث: المؤثِّرُ إما آحادُ الحروف، أو مجموعُها.

والأول باطل؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنَّ كلَّ واحد من آحاد الحروف غيرُ مؤثّرٍ في العلم.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن مجموع تلك الحروف لا وجودَ له أصلاً؛ لأنه حينما حصل أحد الحروف[2] لم يكن الآخَرُ حاصلًا، وحينما حصل الآخرُ كان الآخرُ ـ لا محالةَ ـ قد صار معدوماً.

لا يقال: الموجِبُ هو الحرف الأخير[3] بشرط تقدم سائر الحروف عليه.

لأنّا نقول: الشرطُ إما وجودُ سائر الحروف، أو عدمُها.

---

(١) بسبب اغتراره بلفظة «لوجوه» الزائدة خطأً المفيدة للجمع؛ فإن ناسخ (أ) أثبت في هذا الموضع قولَ المؤلف السابقَ: «وأما ثالثاً: فلأنّ المؤثّرية نقيضُ اللامؤثّرية التي هي أمرٌ عدميٌّ» إلى قوله: «أو بتنصيف الصفة على المحال، وذلك أيضاً محالٌ».

(٢) في (ب): «الحرف الواحد».

(٣) كذا في (ب): «الأخير»، وفيها: «الآخر». وأثبتنا ما في (ب) لوضوح معناها.

فإن كان الأول؛ وجب أن لا يُوجب الحرفُ الأخيرُ ذلك العلم إلا إذا حصل سائر الحروف معه، لكنا[١] بيّـنّا أن حصول سائر الحروف معه محالٌ.

وإن كان الثاني؛ وجب أن يكون الحرفُ الواحد مستقلاً بالاقتضاء؛ لأنه متى وُجد ذلك فقد حصل عدمُ غيره.

لا يقال: الشرطُ هو كونُ ذلك الحرف مسبوقاً بغيرِه.

لأنّـا نقول: مسبوقيّتُهُ بغيره لا يُمكن أن تكون وصفاً زائداً، وإلا لكان ذلك الوصفُ حادثاً؛ لاستحالة أن يكون وصف الحادث قديماً.

وإذا كان ذلك الوصف مسبوقاً بغيره لزم أن تكون مسبوقيتُه بغيره زائدةً عليه، ولزم التسلسلُ، وهو محال.

الرابع: أنّ ذلك الكلامَ إذا لم يضعْهُ الواضعُ لإفادة هذه المعاني استحالَ أن يكون مُوجِباً لهذا العلم.

وكونُه موضوعاً لإفادة هذه المعاني صفةٌ وضعيةٌ لا حقيقيةٌ، وكونه مؤثراً في إفادة العلم صفةٌ حقيقيةٌ، ويستحيل أن تختلف الصفةُ الحقيقية بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ التواترَ يفيد العلمَ! ولكن متى؟ إذا كان خبراً عن الأمور الحاضرة كالعلم بوجود مكة واليمن، أو[٤] إذا كان خبراً عن الأمور المتقادمة.

---

(١) في (ب): «لأنا».

(٢) زاد في (ب) في هذا الموضع ما مرّ من قول المؤلف: «والثاني: باطل لأنه إذا لم يكن قول كلّ واحد موجباً للعلم»... إلى قوله: «وإذا لم يكن واجباً لم يمكن القطع بحصوله».

من قوله: «الثالث المؤثر إما آحاد» إلى هنا جاء متقدمًا في (ج) وموضعه كما في الصفحة **٣٥٣** هامش (٣).

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «مكة والعلم بالصين أم إذا».

بيانه[١]: أن الخبر عن الأمور المتقادمة لا يفيد العلم إلا إذا عَلِمنا أنّ حالَ الرواة ـ في كثرتهم وامتناعِ اتفاقهم على[٢] الكذب ـ في جميعِ الأزمنة الماضية كحالهم في هذا الزمان، فما الدليل على تحقُّق هذا الشرط؟

لا يقال: الدليل عليه أمران:

الأول: أنّ المخبِرين في زماننا هذا مع كثرتهم المانعة من الاتفاق على الكذب، يخبرون أن حال من أخبرهم بذلك في الكثرة وامتناع الاتفاق على[٣] الكذب [الأزمنة الماضية][٤] كحالهم [في هذا الزمان][٥] وأن الطبقة الثالثة حالهم كذلك وهلم جراً على هذا الترتيب إلى أن يتصل الخبر بالأقوام الذين شاهدوا المخبر عنه.

الثاني: أن المخبرين عن وجود محمد عليه السلام وادعائه للنبوة، لو كانوا في بعض الأوقات قليلين بحيث يجوز اتفاقهم على الكذب عادة؛ لوجب أن يستمرّ فيها[٦] بين الناس قلّةُ المخبرين في ذلك الزمان، وإمكانُ تواطُئِهم على الكذب.

لا سيما والمخبَرُ عنه أمرٌ عظيم، والأعداء متوفروا[٧] الدواعيَ على نقل المعائب والعثرات.

لأنّا نقول: أما الأول: فلا شكّ أنه لو ثبت النقلُ ـ على الوجه الذي ذكرتُموه ـ لكان ذلك مفيداً العلمَ[٨]، ولكنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن أهل التواتر لا يدّعون الخبر على

---

(١) في (ج): «مع بيانه».

(٢) في (ج): «والامتناع من الاتفاق على».

(٣) في (ج): «والامتناع من الاتفاق على».

(٤) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

(٥) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

(٦) في (ج): «أن يشتهر فيها».

(٧) في (ب) و(ج): «متوفرة».

(٨) في (ب) و(ج): «للعلم».

هذا الوجه وكيف والخبر المتواتر ـ على الشرط الذي ذكرتُموه ـ مما لا يقدر على تصوره إلا أكياس المتكلمين؟ وأما غيرهم فلا يقدرون على تصوره فضلاً عن التصديق[١] فضلاً عن العلم الضروري بصحته[٢].

وكيف لا نقول ذلك، والعلم بأن حال المخبرين في كلّ الطبقات[٣] كحالهم في زماننا هذا موقوفٌ على العلم بكمية الطبقات؛ لأن العلم بصفة الشيء متوقفٌ على العلم بأصل ذلك الشيء.

لكنّ أهلَ التواتر في زماننا هذا لا يعلمون كميةَ الطبقات بينهم وبين الشافعي وأبي حنيفة، فكيف يُمكن أن يقال: إنهم يعلمون أن حال كلّ واحدٍ من تلك الطبقات ـ في الكثرة وامتناع التواطؤ على الكذب ـ كحال[٤] زماننا هذا؟

فثبت أنه لا يمكن دعوى أنّ العوام يعلمون ذلك، وأما المتكلمون فمعلومٌ أنهم ليسوا في الكثرة إلى حيث يمتنعُ تواطُؤهم على الكذب.

فالحاصلُ: أن من يمكن أن يُدّعى عليهم تصور الدعوى التي ذكرتُموها لم يبلغوا في الكثرة إلى حيث يمتنعُ تواطؤهم على الكذب، والذين بلغوا في الكثرة إلى ذلك الحدّ لا يمكن أن ندعيَ علْمَهم بصُور[٥] الدعوى التي ذكرتمُوها، فسقط ما ذكرتمُوه.

وأما الثاني: فلا نُسلّم أن الوقائع العظيمة يجبُ انتشارُها[٦] وبلوغُ خبرها إلينا[٧].

وبيانه من وجهين:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «به».

(٢) في (ج): «بصحبته».

(٣) زاد في (ج) هنا: «هو».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «أهل».

(٥) في (ج): «أن يدعى عليهم تصور».

(٦) في (ج): «اشتهارها».

(٧) زاد في (ج) هنا: «وانتشارها واجب».

الأول: أنّ سائر معجزات محمدٍ ـ صلوات الله عليه[١] ـ أمورٌ عظيمةٌ مع أن آحادها لم تنتشرْ بالاتفاق، وكذلك[٢] كونُ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ آيةً من القرآن أم لا؟ وكذلك هيئاتُ الصلاة، كلّ ذلك من الأمور العظيمةِ، وأعظمُها أمرُ الإقامة أنها فرادى أو مُثنّاة[٣]؛ فإن الصحابة كانوا يسمعون ذلك كلَّ يومٍ خمسَ مرات دهراً طويلاً وزماناً مديداً، ثم إنه لم ينتشر.

الثاني: وهو أنه يجوز على كلّ واحد من الناس أن لا يُخبر عن تلك الحادثة العظيمة[٤]، ويجوز على الاثنين أيضاً، وعلى الثلاثة أن لا يخبروا عنها، وإذا جاز عدم الإخبار على الاثنين والثلاثة فلم لا يجوز أيضاً على الكلّ؟

ثم إن[٥] سلّمنا أن إخبارَ الجمع العظيم عن الواقعة العظيمة واجبٌ! ولكن متى: إذا وُجد هناك مانعٌ فمنعهم[٦] عن ذلك الإخبار من رغبة أو رهبة، أو إذا[٧] لم يوجد؟

الأول: ممنوعٌ، والثاني مُسلَّمٌ.

فلم قلتُم: إن ذلك المانع لم يُوجد، فلئن[٨] قلتُم: لو وُجد ذلك المانع لاشتهر.

---

(١) في (ج): «عليه السلام».

(٢) في (ج): «فذلك».

(٣) في (ب) و(ج): «أو تثنى».

(٤) قوله: «العظيمة» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لئن».

(٦) في (ب) و(ج): «يمنعهم».

(٧) في (ب) و(ج): «وإذا».

(٨) في (ب): «ثم ولئن»، و في (ج): «ولئن».

قلنا[١]: والنزاع[٢] فيه كالنزاع في الأول! فلم لا يجوز أن يوجد مانعٌ من انتشار الخبر، وذلك المانعُ ـ كما أنه يكون مانعاً من انتشار الخبر في أصل الواقعة ـ فإنه يكون مانعاً من انتشارِه في نفسه، فعليكم أن تدلُّوا على امتناعه.

ثم إن[٣] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على أنّ حالَ المخبرين في جميع الأزمنة كذلك! لكنّ معناها يمنعُ من القطع منه.

وبيانه من ثلاثة أوجه:

الأول: أن اليهود ـ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ـ يُخبرون عن موسى عليه السلام[٤] أنه زعم[٥] أنّ شريعته لا تصير منسوخة، وأنه عليه السلام قال: عليكم بالسبت ما دامت السماواتُ[٦] والأرض[٧].

والنصارى ـ على كثرتهم واتساع ممالكهم ـ يُخبرون عن عيسى عليه السلام ادعاءه[٨] كونَه ابناً لله تعالى عن ذلك.

واليهود والنصارى ـ على ما بينهم من العداوة الشديدة ـ مُخبرون[٩] عن صلب عيسى وقتله، والمجوس ـ على كثرتهم ـ يُخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت[١٠]،

---

(١) قوله: «قلنا» سقط من (ج).
(٢) في (ب) و(ج): «النزاع».
(٣) في (ب) و(ج): «لئن».
(٤) في (ج): «ع م».
(٥) في (ج): «قد زعم».
(٦) في (ج): «السموات».
(٧) لم أجده.
(٨) في (ج): «ع م أنه ادعى».
(٩) في (ج): «يخبرون».
(١٠) في (ج): «لدارشت».

والمانوية ـ على كثرتهم في جانب الصين ـ يُخبرون عن معجزات ماني، مع أن هذه الدعاوى(١) ـ بإجماع المسلمين ـ كاذبةٌ.

فإما أن يكون كذبُ هذه الدعاوى لأجل أنّ المُخبِرين عن هذه الأشياء كانوا في بعض الأزمنة غيرَ بالغين إلى حدّ التواتر، وإن كانوا في كلّ الأزمنة بالغين إلى حد التواتر لكن التواتر لا يفيد العلم.

فإن كان الأولُ فلم لا يجوزُ مثلُه في تواتركم؟ وإن كان الثاني كان ذلك قدحاً في التواتر.

لا يقال: الجواب عما ذكرتُموه من وجوه ثلاثة(٢):

الأول: أن تواتر هؤلاء باطل؛ لأنه لمّا ثبت ـ بالبرهان القاطع ـ نبوّة مولانا وسيدنا(٣) محمد ﷺ وهو قد أخبر عن كذبهم في تلك الدعاوى علمنا أنهم كاذبون فيها.

الثاني: أن تواتر المجوس والمانوية عن معجزات زرداشت(٤) وماني لوكان حقّاً لكانا صادقَين، ولو كانا صادقين لما دَعَوُا الخلق إلى المذاهب الباطلة مثل القول بإلهية النور والظلمة، وتولُّد الشيطان عن فكرة الله تعالى، وسائر الخرافات التي جاؤوا بها.

الثالث: أنّـا نسمع(٥) الأخبار التي يدّعي اليهودُ والنصارى والمجوس والمانوية كونَها متواترةً، ونزيل عن قلوبنا التعصب فلا يحصل لنا القطعُ بصحة ما قالوه، ولو

---

(١) في (ج): «الدعوى».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «وسيدنا» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «دراءشت».

(٥) في (ب) و(ج): «أن يسمع».

كان خبرُهم متواتراً لحصل العلمُ لنا، فلما لم يحصل علِمْنا كذِبَهم في دعوى التواتر.

لأنّـا نقول:

أما الأول فباطل؛ لأن غاية مقصودكم أن تستدلّوا بدلالةٍ قاطعة على فساد تواتُرهم، ولكنه يخرج منه أن التواترَ ـ في الجملة ـ قد يكونُ باطلاً، وإذا جوّزتم ذلك فيحتاجون[1] في تصحيح تواتركم إلى دليل آخرَ، ولا يكفي فيه عدمُ[2] ما يدل على فساده؛ لأنه لا يلزم من عدم الدليل على فساد الشيء القطعُ بصحته.

نعم[3] قد ذهب بعضُ الناس إلى أنه يلزمُ من عدم الدليل على وجود الشيء الجزمُ بعدمه، مع أنكم قد أبطلتُم هذه الطريقة في أول الكتاب! ولكن لم يقل أحد: إنه يلزم من عدم الدليل على عدم الشيء وجودُه.

وأيضاً: فصحة نبوة محمد صلى الله عليه[4] موقوفةٌ على صحة التواتر، فليس القدح في أحَد التواتُرَين بالآخر بأولى من العكس، وهذا هو الاعتراضُ على جوابكم الثاني.

وأما الثالث: وهوقوله: إنّـا نسمعُ نقل اليهود والنصارى والمجوس والمانوية عن هذه الأشياء، ولا يحصُلُ لنا العلم بصحة ما أخبروا عنه.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أنه ليس من شرطِ كون الخبر متواتراً أن يكون متواتراً عند جميع أهل العالم؛ فأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ لأهل كلّ بلدة من الأخبار المتواترة عن ملوكهم

(١) في (ج): «فتحتاجون».
(٢) في (ج): «ولا يكون كافيًا عدم».
(٣) في (ب): «بلى»، وفي (ج): «بل».
(٤) في (ج): «عليه السلام».

ووقائعهم العِظام مثل الحرق والغرق ما لا يكون ذلك معلوماً لأهل البلدة الأخرى.

وأنتم إنما لم يحصل لكم العلمُ بصدق اليهود والنصارى والمجوس والمانوية؛ لعدم اختلاطِكم برواة[١] تلك الأخبار على حدّ اختلاطهم برواتها[٢]، ولهذا السبب لم يحصل لهم العلمُ بمعجزات محمد عليه السلام كما حصل لكم.

فلئن ادعيتم أنكم ـ بعد الاختلاط باليهود والنصارى، وسماع تلك الأخبار منهم على كثرتهم، وقراءتها من الكتب الكثيرة التي لهم ـ لا نعلم صحةَ تلك الأخبار ونعلم صحة الأخبار عن معجزات محمد عليه السلام؛ كان ذلك مكابرةً[٣]، ويكون خصمُكم قادراً على مقابلة دعواكم بمثلها، وحينئذٍ يقع التواترُ في مُلتَطم الظنون ويخرج من أن يكون حجةً قطعية.

الثاني: أن قول من قال: «إنّـا سمعنا أخباركم فلم يحصل لنا العلم» كلام مخبِّطٌ؛ فإن مخالفيكم يقولون: إن خبرنا مستجمعٌ لشرائطَ ثلاثٍ[٤]، وكلُّ خبر مستجمعٍ لتلك الشـرائط الثلاث[٥] فإنه يُفيد العلمَ، فإما[٦] أن تمنعوا إحدى هاتين المقدمتين أو تسلموهما.

فإن نازعتم في المقدمة الأولى بيّـنّا كلّ واحدة[٧] من تلك الشرائط.

---

(١) في (ج): «برداءة».

(٢) في (ج): «برداءتها».

(٣) السياق في (ب) و(ج): «من الكتب الكثيرة التي لهم لا تعلمون صحةَ تلك الأخبار عن معجزات محمد عليه السلام وكان ذلك مكابرةً».

(٤) في (ج): «ثلاثة».

(٥) في (ج): «الثلاثة».

(٦) في (ج): «فلما».

(٧) في (ج): «بينا أنه مستجمع لكل واحد».

أما[1] كون المخبرَ عنه أمراً محسوساً فلا شك فيه، وأما بلوغ المخبرين في زماننا إلى حيث يمتنع عليهم الكذبُ فلا شكَّ فيه أيضاً، وأما أن كثرة المخبرين في كلّ الأزمنة مساويةٌ لكثرتهم في هذا الزمان، فذلك تنبيه[2] بالطريقَين اللذَين ذكرتموهما في إثبات هذا الشرط في تواتُركم.

وإذا ثبتت الشرائطُ الثلاثُ[3] فقد صحت المقدمة الأولى، وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن كلّ خبر يستجمع هذه الشرائط الثلاثَ[4] فهو مفيدٌ للعلم ـ فأنتم تُسلّمونها، وإذا صحت المقدمتان استحال الامتناعُ من حصول العلم بما أخبَروا عنه.

الوجه الثاني من أصل الكلام: أن الشيعة ـ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الأرض ومغاربها ـ ادَّعَوُا النصَّ الجليَّ على إمامة علي بن أبي طالب[5]، ومخالفوهم ـ مع كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب ـ كذبوهم في ذلك!

فإن كان الحقّ ما قاله[6] الشيعة، فالذين أنكروا ذلك النصّ إما أن يقال: إنهم كانوا عالِـمين بوجوده، أو ما كانوا عالمين به[7].

فإن كانوا عالمين به ـ مع اتفاقهم على إنكاره ـ كان الخَلْقُ العظيمُ متطابقين على الكذب، وإذا جاز ذلك جاز في خبرهم المتواتر ذلك أيضاً[8].

---

(١) في (ب): «بينا أنه مستجمع لكل واحد، وأما»، وفي (ج): «وأما».

(٢) في (ب) و(ج): «فذلك نثبته».

(٣) في (ج): «الثلاثة».

(٤) في (ج): «الثالثة».

(٥) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ «رض».

(٦) في (ج): «قالته».

(٧) في (ج): «عالمين بوجوده».

(٨) في (ج): «وإذا جاز ذلك في خبرهم جاز ذلك في الخبر المتواتر أيضًا».

وإن لم يكونوا عالمين بذلك النص ـ مع أن ذلك النص من الأمور العظيمة ـ فحينئذٍ لا يجب انتشارُ الوقائع العظيمة.

وإذا جاز ذلك جاز[١] في كلّ الأخبار المتواترة أن يكون موضوعاً مُختَلَقاً، وإن لم ينتشر ذِكرُ واضعِها ولا زمانُ وضعها، وإذا جاز ذلك ارتفع الأمانُ عن الأخبار المتواترة.

وأما إن كان الحقُّ عدم النصِّ على إمامة علي رضي الله عنه[٢] فدعوى الشيعةِ ـ لا محالةَ ـ تكونُ موضوعةً، مع أنه لم يتواتر الخبرُ عن كون تلك الدعوى موضوعةً، وذلك يدلُّ على جوازِ انكتامِ الوقائع العظيمة، وإذا جاز ذلك جاز في كلّ الأخبار المتواترة أن تكون موضوعةً، وإن لم يظهَرْ ولم ينتشرْ كونُها كذلك.

فظهر أنّا سواءٌ صحّحنا النصَّ الجليَّ على إمامة[٣] علي أبي طالب[٤] أو أبطلناه؛ فإنه يلزمُ منه الطعنُ في التواتر.

الوجه الثالث: أنه تطابقت الرواياتُ على إنكار ابن مسعودٍ كونَ الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، مع أنّ كونَ هذه السور ـ ولا سيما الفاتحة ـ من القرآن أظهرُ من كون سائر السور من القرآن! فشرائط التواتر ـ في كلّ هذه السور من القرآن ـ حاصلةٌ في زماننا، فإن كانت حاصلة زمان ابن مسعود؛ كان ابن مسعود منكراً لكون هذه السور[٥] من القرآن مع علمه الضروريّ بكونِها من القرآن، وذلك يوجب تكفيرَ قائله وقتلَهُ إن أصرَّ عليه.

---

(١) قوله: «جاز» زيادة من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «رض».

(٣) قوله: «إمامة» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه» ورمز لها بـ«رض».

(٥) في (ج): «السورة».

ونحن نعلم تشدُّد الصحابة[١] فيما دونَ ذلك فضلًا عن ذلك، لكنهم لم يُضلّلوه فضلاً عن التكفير، بل كان مُعظَّماً فيما بينهم؛ فثبت أنَّ شرائطَ التواتر ما كانت حاصلةً في كون هذه السور من القرآن في زمان ابن مسعود، مع أنها حصلت في هذا الزمان.

ثم إنه لم يُعرَفِ الزمانُ الذي حدثت تلك الشرائطُ فيها[٢]، وإذا جاز ذلك هنا جاز مثله في كلّ الأخبار المتواترة.

ثم إن[٣] سلّمنا أنّ ما ذكرتمُوه يقتضي كون التواتر حجة! ولكن[٤] هنا شبهةٌ[٥] تُوهم[٦] نقيضَ ذلك، وهي ثلاث:

الأولى[٧]: أنّ كون المتواتر مفيداً للعلم يتوقّف على كون الحسِّ مفيداً للعلم، لكن الحسَّ لا يُفيد العلم، فكذا التواتر.

وإنما قلنا: بأن[٨] الحس لا يفيد العلم؛ لأن التشبيهَ[٩] جائزٌ عقلًا ونقلًا[١٠].

أما العقلُ فلأن الله[١١] قادرٌ على أن يخلق شخصاً مثل زيدٍ مِن جميع الوجوه، فإذا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٢) في (ب) و(ج): «فيه».

(٣) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٤) في (ب) و(ج): «لكن».

(٥) في (ج): «شبه».

(٦) في (ب) و(ج): «توجب».

(٧) في (ب) و(ج): «ثلاثة الأول».

(٨) في (ب) و(ج): «إن».

(٩) في (ج): «التشبه».

(١٠) في (ج): «وشرعًا».

(١١) في (ج): «فإن الله تعالى».

رأيت[١] شخصاً، فأنّا لا أعلم أنه هو زيدٌ، أو ذلك[٢] الذي يُشبهه من كلّ الوجوه.

وأما النقل فقول[٣] تعالى في المسيح عليه السلام[٤]: ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧][٥].

وإذا ثبت أن الحسَّ لا يُفيد العلمَ وجبَ ألا يُفيد الخبرُ المتواترُ العلمَ؛ لأن غايته أن خبرَهُ يدلُّ على الجزم بأنه شاهدَه، وإذا لم يبقَ التعويلُ على المشاهدة ـ التي هي[٦] الأصل ـ فبأن[٧] لا يبقى التعويلُ[٨] على الخبر ـ الذي هو الفرع[٩] كان أولى.

والثانية[١٠]: لو كان التواترُ مفيداً للعلم لكان إما أن يفيد علماً ضرورياً، أو نظرياً[١١]، والقسمان باطلان، فبطل القولُ به.

وإنما قلنا: إنه لا يفيد علماً ضرورياً؛ لأن العلم الضروري هو الذي لا يزول عند التشكُّك[١٢]، وهذا يزول؛ لأنه إذا أورد على نفسه أنه لم لا يجوزُ أن يكون العددُ الذين أخبروا عن ذلك الشيء جاز عليهم التواطؤ على الكذب؟ ومتى جوَّز ذلك زال عنه العلمُ.

---

(١) في (ج): «وإذا رأينا».
(٢) في (ج): «فإنا لا نعلم أن زيدًا وذلك».
(٣) في (ب) و(ج): «فقوله».
(٤) في (ج): «في حق المسيح».
(٥) قوله: ﴿لَهُمْ﴾ زيادة من (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «على الحس الذي هو».
(٧) في (ب) و(ج): «فلأن».
(٨) قوله: «التعويل» سقط من (ج).
(٩) في (ب) و(ج): «هو فرع الحس».
(١٠) في (ب) و(ج): «الثانية».
(١١) في (ج): «ونظريًّا».
(١٢) في (ج): «التشكيك».

أما أنه يجوز أن يخطُرُ ذلك بباله فلا شكّ فيه، وأما أنه متى خطر ذلك بباله زال العلم فلا شك فيه.

وأما أنه يستحيل أن يكون نظرياً، فلأنّ النظرَ في ذلك الدليل لا يتأتّى[١] من الصبيان والبُلْهِ، وكان[٢] يجبُ أن لا يحصل لهم ذلك العلم[٣].

الثالثة[٤]: إما أن يكون هنا عددٌ معيَّنٌ يمتنعُ اجتماعُهم على الكذب أو لا يكون.

والأول باطل؛ لأنه لا عددَ يُفرَضُ إلا والعددُ الذي يكون أقلَّ منه بالواحد ـ أو يكون أزيدَ منه بالواحد ـ يكون حكمُه حكمَ ذلك العدد في جواز ذلك الاتفاق في الكذب وعدم ذلك الجواز.

فإن استحال تواطُؤ ذلك العدد على الكذب استحال تواطؤُ العدد الذي يقل عنه بواحدٍ على الكذب أيضاً، ثم الحالُ[٥] في العدد الثاني كالحال في العدد الأول، وهلمَّ جرا، إلى أن ينتهيَ إلى الواحد حتى يلزم أن يستحيل عليه الكذبُ.

وأما[٦] إن لم يكن هناك عددٌ يستحيل اتفاقُهم على الكذب استحال حصولُ العلم بخبر الأخبار المتواترة[٧]؛ لأن أولئك المخبِرين لا بدّ وأن يكونوا عدداً معيناً،

---

(١) في (ج): «لا ينافي».

(٢) في (ب) و(ج): «فكان».

(٣) في (ب) و(ج): «العلم بذلك».

(٤) قوله: «الثالثة» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «والحال».

(٦) في (ج): «الكذب عليه فأما».

(٧) كذا في (ب) و(ج): «المتواترة»، وفي (أ): «المتواتر».

ولو علمنا مقدار ذلك العدد لم يُمكنّـا أن نستدلَّ بعينِ ذلك[١] العدد على استحالة الكذب، وإذا كان كذلك وجب أن لا يحصل العلمُ بالتواتر[٢].

لا يقال: إنّـا لا نستفيد العلمَ من العدد بل من القرائن الحاصلة عند العدد.

لأنّـا نقول: فهذا[٣] اعترافٌ بأن[٤] التواترَ لا يفيدُ، وأن المفيدَ شيءٌ آخرُ سواه[٥].

ثم إن[٦] سلّمنا أنّ التواترَ يُفيدَ العلمَ حتى ثبت وجودُه عليه السلام وادعاؤه[٧] للنبوة! لكن لا نُسلّم ظهورَ المعجزة عليه.

قوله: القرآن ظهر عليه مع أنه مُعجز.

قلنا: لا نُسلّم أنّ القرآن ظهر عليه.

بيانه: أنه[٨] من المحتمل أن يُقال: إن الله تعالى أنزل القرآن على نبيٍّ آخرَ، وذلك النبي قد اتفق له أن دعا محمداً أولاً إلى دينه وإلى هذا الكتاب، فأخذ محمدٌ عليه السلام هذا الكتابَ عنه وقتله[٩]، فلا جرمَ لم يظهَرْ اسمُ ذلك النبيّ، وبقي هذا الكتاب في يد محمد ﷺ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «نستدلّ بحصول ذلك».
(٢) في (ج): «العلم بالخبر المتواتر».
(٣) في (ب) و(ج): «هذا».
(٤) في (ب): «أن»، وقوله: «بأن» سقط من (ج).
(٥) في (ب) و(ج): «بكون المفيد شيئاً آخر سواه وأن التواتر لا يفيد العلم أصلًا ورأساً».
(٦) في (ب): «لئن»، وفي (ج): «ثم ولئن».
(٧) في (ج): «وادعائه».
(٨) في (ب) و(ج): «أن».
(٩) كذا في (ج): «وقتله»، وفيهما: «وقبله».
(١٠) في (ج): «عليه السلام».

إن[١] سلّمنا أنه ظهر عليه! ولكن[٢] مجموعه فقط، أو بمجموعه مع آحاد الآيات التي فيه؟!

بيانه[٣] من وجهين:

أحدهما: وهو[٤] أنه يحتمل أن يقال: إنه طالعَ كُتبَ مَن تقدّمه فانتخب منها أجودَها، ثم إنه ضمَّ البعضَ إلى البعض، فيكون المؤلِّفُ لهذا المجموع هو محمداً[٥] عليه السلام، وإن كانت مفرداتُ الآيات أو الأعشار أوالأخماس موجودةً قبله.

لا يقال: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنه كان أمياً فكيف يُمكنه المطالعة؟

والثاني: أنه لو كان كذلك لظهر؛ لأنّـا نقول: لا نُسلّم أنه كان أمياً! فلعله كان قارئاً، ولكنه أخفى ذلك تتميماً لأمر نفسه.

وقوله: لوكان كذلك لظهر.

قلنا: لا نُسلّم؛ فإن الأسرار قد تخفى شهوراً وأعواماً، وإذا جاز ذلك جاز أن يخفى في مدة العمر؛ لأنه لما جاز ذلك في بعضِ الأوقات جاز في كلِّها؛ إذ ليس بعضُ الأوقات أولى بذلك من بعض[٦].

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ب) و(ج): «لكن».

(٣) في (ب) و(ج): «وبيانه».

(٤) قوله: «وهو» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «محمد».

(٦) في (ج): «بذلك أولى من البعض».

وثانيهما[١]: يحتمل أنه كان يترصّد كلمات الناس، ويستقريها فكل[٢] ما وجد فيها من الكلمات الرائعة والنكت[٣] الفائقة كان يُنتجها ويجمعها ويرتبها قرآناً.

على ما نقل أنه عليه السلام لما أملى قوله تعالى[٤]: ﴿فَخَلَقْنَا [٥] ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ إلى آخر الآية [المؤمنون: ١٤] قال الكاتب: فتبارك الله أحسنُ الخالقين! فقال عليه السلام: «اكتُب، فهكذا أُنزل»[٦]. فارتدَّ ذلك الرجلُ.

وما كان السببَ في ارتداده إلا أنه خطر بباله الاحتمالُ الذي ذكرناه، لا سيما وقد ظهر عليه القرآن في مدةٍ متطاولةٍ يتمكّنُ الإنسانُ فيها من مثل ما ذكرناه.

ثم إن[٧] سلّمنا أن القرآن ظهر عليه، فلا نُسلّم[٨] أنه معجزٌ.

قوله: تحدّى العربَ به.

قلنا: لا نُسلّم.

قوله: القرآن منقولٌ على التواتر، وهو مشتملٌ على آيات التحدي.

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «أنه».

(٢) في (ب) و(ج): «وكل».

(٣) في (ج): «الرائقة والنكة».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) في (أ): «فجعلنا».

(٦) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٤٦٥٧)، من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه قال:... أملى علي رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾... فقال معاذ بن جبل: فتبارك الله أحسن الخالقين، فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ: مم ضحكت يا رسول الله؟ قال: «بها ختمت».

(٧) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٨) في (ج): «فلا نم».

قلنا: المتواترُ هو أصلُ القرآن، فأما[١] تفصيل ما فيه[٢] الآيات فلا يُمكن دعوى التواتر فيه؛ لوجوهٍ ستةٍ[٣]:

الأول: أنه نُقل أنه لم يحفظ القرآن بالكُلّيّة من جميع أصحاب رسول الله ﷺ إلا ستةُ نفَرٍ، أو سبعةُ نفَر[٤].

وبالجملة: فالحفاظ لم يبلغوا في عهده عليه السلام[٥] مبلغَ التواتر، فإذن لا يستحيل تواطُؤهم على التحريف، وأما من لم يكن حافظاً للقرآن فإنه لا يهتدي إلى موضع التغيير والتبديل؛ لأن العلمَ بالتغيير مشروطٌ بالعلم بالأصل.

ولا معنى للحفظ إلا العلم بكيفية أصل ذلك الكلام، وإذا كان كذلك لم يكُن القرآن منقولاً بالتواتر[٦] على سبيل التفصيل.

الثاني: أنّ الرواةَ اتفقوا على أنّ ابنَ مسعود كان يُنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن[٧]، وبقي على[٨] هذا الإنكار في[٩] زمان أبي بكر وعمر وعثمان[١٠]، مع أن أبا بكر لم يمنعه من ذلك، وعمرُ ـ مع شدة صلابته ـ لم يمنعه عنه، وعثمانُ ـ مع شدة ما بينهما من العداوة ـ لم يمنعه من ذلك، بل الصحابةُ كلُّهم كانوا مُعظِّمين له، مُعترِفين بعلوّ درجته في الدين.

---

(١) في (ج): «وأما».
(٢) زاد في (ج) هنا: «من».
(٣) قوله: «ستة» سقط من (ب) و(ج).
(٤) قوله: «نفر» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «في عهد رسول الله ﷺ».
(٦) في (ج): «والتواتر».
(٧) في (ج): «كان منكرًا لكون الفاتحة من القرآن والمعوذتين أيضًا».
(٨) قوله: «على» سقط من (ج).
(٩) في (ج): «إلى».
(١٠) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

ومن المعلوم أن واحداً في زماننا لو أنكر كونَ سورة الكوثر من القرآن لوجب[١] تكفيرُه ومقاتلتُه!

فهؤلاء الصحابة إن كانوا عالمين بكون هذه السُّور[٢] من القرآن ثم تركوا تضليلَه وتكفيرَه فهم قد ضلُّوا بتركِهم تضليله، وهو قد ضلَّ بإنكاره القرآن، فكلُّ الأمة قد ضلُّوا، وذلك باطلٌ.

وإن لم يكونوا عالمين بكونِ هذه السور من القرآن[٣] مع أنّـا[٤] نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ كونَها من القرآن أظهرُ بكثيرٍ من كون آيات التحدي من القرآن، فحينئذٍ لا يُمكن القطعُ على شيء من الآيات على سبيل التفصيل بكونه من القرآن.

الثالث: أن الناس اختلفوا في أن ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هو من القرآن أم لا؟ وأيضاً: فإنّ ابنَ مسعود أثبته في أول سورة براءة، ولم يثبته أبيُّ بنُ كعب وزيدُ بن ثابت.

وإن أبياً أثبت في مصفحه خمسَ سور ونفاهُنّ ابنُ مسعود، وزيد أثبت ثلاثاً منها ورمى اثنتين! فأثبت أبيٌّ الفاتحةَ، والمعوّذتين، والقنوت، وقوله: لو كان لابن آدم واديان من ذهب

لابتغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب»[٥].

---

(١) في (ج): «يوجب».

(٢) في (ج): «السورة».

(٣) من قوله: «فكل الأمة قد ضلوا» إلى هنا سقط من (ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «كنا».

(٥) أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب الزهد، باب ما جاء لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثاً (٢٣٣٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وأما ابن مسعود فإنه[١] أسقطَ الكلَّ، وأما زيدٌ فإنه أثبت الفاتحة والمعوذتين ورمى القنوتَ والكلامَ الآخر.

وكلُّ ذلك يدلُّ على اختلافهم الشديد في السُّور التي هي أشهر سور القرآن فضلاً عن الآيات التي لا يعرفها إلا الماهرُ في القرآن.

الرابع: أنهم اختلفوا في المصاحف وزيف كلُّ واحدٍ[٢] منهم مصحفَ الآخر، ولولا ما بين مصاحفهم من الاختلاف والتباين وإلا لَـمَا أنكر بعضهم مصحف البعض.

ثم قد اشتهر أنّ عثمان حرّق[٣] مصحفَ ابن مسعود، وقال ابن مسعود[٤]: لو ملكتُ كما ملكوا لصنعتُ بمصحفهم مثل ما صنعوا بمصحفي[٥].

وكان ابنُ مسعودٍ يطعن في زيدٍ حتى قال: قرأتُ القرآن وإنه لفي صُلب كافرٍ. يعني: زيداً.

وقال أيضاً: قرأتُ مِن في رسول الله صلى الله عليه[٦] سبعيَن سورة، وإنه لذو ذُؤابتَين في الكتّاب.

وروي أن عمر وضع القرآنَ في مُصحف ـ وهو المصحف الذي كان عند حفصة ـ وهو الذي أرسل مروانُ ـ وهو والي المدينة ـ إلى عبد الله بن عمر يوم ماتت حفصةُ طالباً ذلك المصحف، فبعثه ابنُ عمر إليه، فأمر بإحراقه؛ مخافة الاختلاف.

---

(١) في (ج): «فقد».

(٢) قوله: «واحد» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أحرق».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «لو».

(٥) قوله: «بمصحفي» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

الخامس: رُوي أن عمر حين ألّف المصحف فكان يؤتى بالآية والآيتين[١] فإن عرفها أثبتها وإن كان الراوي ثقةً عنده قَبِلَها، وإن لم يكن كذلك سألَهُ البينةَ العدول[٢]، فإذا أقام الراوي الشاهدَ قَبِلَها. وذلك يقدَح في كون القرآن متواتر[٣].

السادس: أن القرآن مشتملٌ على أمورٍ متناقضةٍ، وهي[٤] دالّةٌ على تطرُّق التغيير والتحريف[٥] إليه.

وإنما قلنا: إن القرآن مشتمل على أمور متناقضةٍ؛ لوجوهٍ خمسة[٦]:

- **الأول**: أن قوله: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢] إن كان كلام الله وجب أن لا يكون الاختلافُ حاصلاً في القرآن، لكن[٧] الاختلافَ حاصلٌ في ألفاظ القرآن، وفي ترتيب تلك الألفاظ، وفي زيادة تلك الألفاظ، وفي نقصانها، وفي معانيها؛ فيلزم أن لا تكون[٨] الآيةُ كلام الله تعالى.

أما[٩] الاختلافُ في الألفاظ، فكقراءة من قرأ: «كالصوف المنفوش» بدل قوله: ﴿كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ﴾ [القارعة: ٥]، وقوله: «فامضوا إلى ذكر الله» بدل قوله: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله: «فكانت كالحجارة أو أشد قسوة» بدل قوله: ﴿فَهِيَ كَٱلۡحِجَارَةِ﴾ [البقرة: ٧٤].

---

(١) في (ج): «أو الآيتين».
(٢) في (ب) و(ج): «العدل».
(٣) في (ب) و(ج): «متواتراً».
(٤) في (ب) و(ج): «فهي».
(٥) زاد في (ب) و(ج): «والتبديل».
(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «ولكن».
(٨) زاد في (ج) هنا: «تلك».
(٩) في (ج): «فأما».

وأما الاختلافُ في ترتيب ألفاظه، فكقوله تعالى: وضربت عليهم الذلة والمسكنة[1] بدل قوله: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ﴾ [البقرة: ٦١]، وكقوله[2]: وجاءت سكرة الحق بالموت بدل قوله: ﴿وَجَآءَتْ سَكْرَةُ ٱلْمَوْتِ بِٱلْحَقِّ﴾ [ق: ١٩].

وأما الزيادة، فكقوله: «اصبروا وصابروا واربطوا ورابطوا»[3]، وكقوله: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم»، وكقوله: «إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة أنثى»، وكقوله: «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيديهما»، وكقوله: «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات بيوتهم أكثرهم لا يعقلون».

وأما في المعنى، فمن وجهين:

أحدهما: كقوله: ﴿رَبَّنَا بَٰعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩]، و«ربنا باعَد بين أسفارنا» والأولى المكسورة[4] العين طلب، والأخرى المفتوحة[5] العين خبرٌ.

وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] بجعلِ الياءِ تاءً، والباء في[6] ﴿رَبُّكَ﴾ منصوبة، وهو مخالف في المعنى إذا قرأناها بالباء[7]، وبرفع الباء من ﴿رَبُّكَ﴾؛ لأن الأول استخبارٌ عن النبي عليه السلام[8]، والثاني استخبارٌ عن الله تعالى[9].

---

(١) في (ب) و(ج): «وضربت عليهم المسكنة والذلة».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) في (ج): «ورابطوا واربطوا».

(٤) في (ب) و(ج): «فالأولى مكسورة».

(٥) في (ب) و(ج): «مفتوحة».

(٦) في (ج): «من».

(٧) في (ب) و(ج): «بالياء».

(٨) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وثانيهما[١]: أنّـا نجدُ في القرآن آياتِ الجبرِ مُعارَضةً بآيات القدر، وآيات التوحيد معارَضةً بآيات التشبيه، وذلك هو الاختلاف.

لا يقال: التأويل يوفّق بينهما، ويزيل الاختلافَ عنها.

لأنّـا نقول: لو زال الاختلافُ بسبب التأويلات المتعسفة لَـما وُجد الاختلافُ في كلامٍ أصلاً! لأنه لا كلامَ إلا ويُمكن أن يُوفَّقَ بينه وبين ما يُجعل مناقضاً له إما بتخصيصِ عمومه، أو بتعميم خصوصه، أو تقديم مؤخَّره، أو حذف شيء عنه، أو إضمار شيء فيه، أو حملِه على بعض المجازات القريبة أو البعيدة[٢].

ـ **الثاني**: أن القرآن مشتملٌ على وصفِ القرآن بالبيانِ والبعدِ عن التعقيد[٣] كقوله: ﴿طسٓمٓ * تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ﴾ [الشعراء: ١-٢]، وقوله: ﴿فَصَّلۡنَٰهُ تَفۡصِيلٗا﴾ [الإسراء: ١٢]، وقوله[٤]: ﴿أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١]، ثم إنّـا لا نجده كذلك؛ فوجب[٥] أن لا تكون تلك الآيةُ كلاماً لله تعالى.

وإنما قلنا: إن القرآن ليس كذلك لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أن الحروف المذكورة في أوائل السور غير معلومة.

وثانيها: أنه ليس يوجد فيه آيةٌ دالّةٌ على شيء إلا والمنكِرُ لذلك الشيء يُعارضها بآية أخرى، أو يذكر لها تأويلاً يمنع من دلالتها على ذلك الشيء في الأكثر.

وثالثها: أن المفسرين اضطربوا في تفسير الآيات اضطراباً شديداً، وذكروا في كلّ

---

(١) في (ج): «وثانيها».

(٢) في (ج): «والبعيدة».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «التعقيد»، وفي (أ): «التعقد».

(٤) زاد في (ج) هنا: «الٓر كتاب».

(٥) في (ج): «فيلزم».

آية وجوهاً مختلفة، ولا يتمكنون من القطعِ على تفسيرٍ واحدٍ والقدحِ فيما عداه، وكل ذلك أمارة التعقيد[١] والبعد عن البيان؛ حتى أنه بلغ هذا المعنى بأجلّة الصحابة إلى أن امتنعوا عن التفسير.

رُوي أن واحداً سأل عمر عن قوله[٢]: ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا﴾ [النازعات: ١]، فضربه على أمّ رأسه وحرّم كلامَه.

ولما سأل ابنُ الكوّاء[٣] عليّاً[٤] عن قوله: ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا﴾ [الذاريات: ١] غضب عليه عليٌّ، فلما ألحّ عليه ابن الكواء قال: متى[٥] الرياح.

ونُقل عنهم أنهم لم يكونوا لشيءٍ[٦] من العلم أكرهَ منهم للتفسير! وظاهرٌ أنهم ما كرهوا ذلك إلا لعجزهم عن الوصول إلى معرفته؛ فإما أن يكون ذلك العجزُ لسوء فهمهم، أو لأنّ القرآن غيرُ مبين ولا مكشوف.

والأول ظاهر الفساد، فثبت الثاني! وذلك يُناقض الآياتِ الدالّةَ على كون القرآن في أعلى درجات البيان.

ـ **الثالث**: أنه ورد في القرآن اشتمالُه على كلّ العلوم، كقوله: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٥٩]، ثم

---

(١) زاد في (ج) هنا: «والتعسف».

(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٣) عبدالله بن الكواء، من رؤوس الخوارج.

ترجمته في: «ميزان الاعتدال» (٢: ٤٧٤)

(٤) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنه».

(٥) في (ب) و(ج): «هي».

(٦) في (ج): «بشيء».

إنّا نراه خالياً عن أكثر المسائل الأصولية كالجزء الخلاء، وحقيقة الحركة والسكون والزمان والمكان والنهاية، وعلوم الحساب الهندسية[١] والطبّ!

ونراه أيضاً خالياً عن أكثر المسائل الفروعية كدقائق مسائل الفرائض، والوصايا، والحيض، والقِراض، والمساقاة، والشُّفعة.

ـ **الرابع**: أن القرآن دلّ على أنه بحيث لا يقدر الإنس والجن على الإتيان بمثله؛ لعلوّ شأنه، ثم إنّا نرى ما لا[٢] يليق بهذا الوصف؛ منها اللّحن، كقوله[٣]: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

وروي عن عثمانَ أنهم لما فرغوا من المصحف وأتوه[٤] به، فقرأه ونظر فيه، فقال: قد[٥] أحسنتم، وفيه شيء من اللَّحن، وستقيمه العرب بألسنتها[٦].

ومعلومٌ أن ذلك اللَّحن ما وقع من الله، ولا من جبريلَ[٧]، ولا من محمد[٨]، فإذن كان ذلك بسبب ما تولّاه الأمة من التحريف.

ومنها التكرار؛ أما في المعنى، كما[٩] في قصة موسى عليه السلام[١٠] المذكورة في السُّوَر الكثيرة[١١].

---

(١) في (ب): «والهندسية»، وفي (ج): «الحساب والهندسة».
(٢) «لا» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «اللحن كما في قوله».
(٤) في (ج): «فأتوه».
(٥) في (ج): «فقد».
(٦) في (ب) و(ج): «وسنقيمه بألسنتنا».
(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٩) في (ب) و(ج): «فكما».
(١٠) في (ج): «ع م».
(١١) في (ج): «الكثير».

وأما في اللفظ، كما[١] ورد في السورة الواحدة قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ مرّتَين [النساء: ٤٨ و١١٦]، وقوله: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن]، و ﴿وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٍ لِّلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات][٢] مراراً[٣] كثيرة.

ومنها إيضاح الواضحات، كقوله: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ[٤] فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦].

ومنها سوء الترتيب، أما في المعنى، كقوله[٥]: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] مع أن الاستعانة متقدمة على الفعل.

أما في اللفظ كقوله: ﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٌۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ﴾ [آل عمران: ١٠٦].

ـ الخامس: أنه ورد في القرآن قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقريشٌ[٦] هم قومُ النبي عليه السلام[٧] وهم لا يهمزون، وجميع القراء يَهمِزون.

فثبت بهذه الوجوه أنّ القرآن قد تطرَّقَ إليه التحريف وأقلُّ مراتبِها الدلالةُ على أنّ العلم بتفصيل الآيات والسُّور غيرُ حاصلٍ[٨] على القطع، وإذا كان كذلك امتنع القطعُ على كونِ آيات التحدّي من القرآن.

---

(١) في (ب) و(ج): «فكما».
(٢) قوله: «وويل يومئذ للمكذبين» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «مرات».
(٤) لفظة «أيام» زيادة من (ب) و(ج) سقطت من (أ).
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «قريش».
(٧) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٨) في (ج): «حاصلة».

ثم إن[١] سلّمنا كونَ هذه[٢] الآيات متواترةً! لكن لا نُسلّم دلالتَها على التحدي.

بيانه: أنه لو جاز[٣] الغرض من ذكرِها استدلالُه عليه السلام بالقرآن على كونه نبياً لاشتهر ذلك منه في غير القرآن؛ لأنه لما كان اعتمادُه في إثبات نبوته على القرآن فكلُّ مَن آمن به وجب[٤] أن يكون إيمانُه لأجل استدلالِه عليه السلام بالقرآن على صدقة.

ولو كان كذلك لاشتهرت هذه الواقعة كاشتهار أصل ادعائه للنبوة؛ لأنه[٥] لم ينقُلْ أحدٌ من أصحاب الأخبار أنه استدلّ على مخالفيه في صحّة نبوته بالقرآن، ولم يُنقَل ممّن[٦] آمن به أنه إنما آمَن به لدليل القرآن.

فعلمنا أنه عليه السلام ما كان يعوّل في إثبات نبوّة نفسه على القرآن، وإذا ثبتَ ذلك علمنا[٧] أنّ الغرضَ من هذه الآيات ما يذكره[٨] كلُّ واحدٍ[٩] من الخطباء والشعراء من الدعاوى الملائمة[١٠] في أثناء خُطبه[١١] وأشعاره.

ويمكن إيرادُ هذا السؤال على وجه آخرَ، وهو أن يقول:

التحدي[١٢] بالقرآن ورد على ما جَرَت به عادةُ الفصحاء والخطباء من ذكر

---

(١) في (ب) و(ج): «من القرآن ولئن».
(٢) في (ج): «مدة».
(٣) في (ب) و(ج): «لو كان».
(٤) في (ب) و(ج): «يجب».
(٥) في (ب) و(ج): «لكنه».
(٦) في (ج): «من».
(٧) في (ج): «فإذا كان كذلك علمنا».
(٨) في (ب) و(ج): «ما يكره».
(٩) في (ج): «أحد».
(١٠) في (ب) و(ج): «العظيمة».
(١١) في (ج): «خطبته».
(١٢) في (ب) و(ج): «أن يقال: التحدي»، وفي (أ): «التحرير». والصحيح ما أثبتناه.

الدعاوى العظيمة في تصانيفهم وخطبهم[١] وأن أحداً لا يوازيهم[٢] فيه، أو على ما جرَت به عادةُ أهل النظر والاستدلال من الاحتجاج به وقطع الأسئلة[٣] الواردة عليه؟ م ع[٤].

غاية ما في الباب أن يقال: الاحتمال الثاني أظهرُ، لكنّا نمنع هذا الظهور أولاً بتقدير التسليم، لكن الأولَ محتملٌ أيضاً احتمالاً مرجوحاً، وحينئذٍ يصير الاستدلال ظنياً.

وإن سلّمنا دلالةَ هـذه الآيات على ما ذكرتُموه! لكن دلالة ظنية أم قطعية؟ م ع[٥].

بيانه: أن دلالة هذه الآيات على هذه المعاني مشروطةٌ بعدم الاشتراك في الألفاظ وعدم المجاز؛ لأنّـا لو جوّزنا في كلِّ واحدٍ من الألفاظ المفرَدة التي منها تركيبُ[٦] آيات التحدي أن تكون موضوعةً لمعاني[٧] أُخر سوى هذه المعاني التي نفهمُها الآن منها؛ فحينئذٍ يجوزُ أن يكون مرادُ الله تعالى منها تلك المعاني الأُخر لا هذا المعنى الذي نفهمه الآن منها.

وكذا[٨] القول لو لم يُحمل[٩] اللفظُ على حقيقته بل على مجازه.

فثبت أنّ دلالة هذه الآياتِ على مقصودِكم تتوقّف على نفي الاشتراك في هذه

---

(١) في (ب) و(ج): «وخطبتهم».
(٢) في (ج): «لا يواريهم».
(٣) في (ب) و(ج): «الاحتجاج ووقع الأسئلة»، وفي (أ): «الاحتجاج به وقطع التواتر». والصحيح ما اثبتناه.
(٤) في (ب) و(ج): «والأول: م والثاني: ع».
(٥) في (ب) و(ج): «الأول: م والثاني: ع».
(٦) في (ب) و(ج): «ركبت».
(٧) في (ب) و(ج): «أن يكون موضوعاً لمعانٍ».
(٨) كذا في (ب) و(ج): «وكذا»، وفي (أ): «كذى».
(٩) في (ب) و(ج): «يحتمل».

الألفاظ ونفي المجاز، لكنّ القولَ بأن الأصلَ عدمُ الاشتراك وعدمُ المجاز[١] كلامٌ ظنّيٌّ لا قطعيٌّ.

وإذا كان كذلك، صار الاستدلال بهذه الآيات على مرادكم ظنياً، وهذه المسألة قطعيةٌ، وبناءُ القطعيّ على الظنيّ غيرُ جائز[٢].

ثم إن[٣] سلّمنا أنه وقَع التحدي بالقرآن! ولكن[٤] وصل خبرُ التحدي إلى كلّ العالمين، أو إلى بعضهم؟

الأول ممنوع[٥]؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ أهل الهندِ والصين والروم وسائرِ الأطراف الشاسعة ما كانوا يعلمون وجود محمد صلى الله عليه[٦] في زمانه فضلًا عن أن يقال: إنهم علموا تحدّيَه بالقرآن.

والثاني مُسلّمٌ[٧]، ولكن ذلك لا يكفي في الدلالة على صحة النبوة؛ لأن الذين سمعوا التحدّيَ لمّا كانوا بعضَ الناس لم يلزَمْ مِن عجزهم عن المعارضة إلا عجز بعض الناس، وعجزُ البعض عن المعارضة لا يكفي في كون المتحدّى[٨] به مُعجِزاً، وإلا لكان الحاذقُ[٩] في بعض الحرف إذا تحدّى أهلَ قريةٍ أو بلدةٍ بحرفيّته، فعجزوا عنها كان نبياً، وذلك ظاهرُ الفساد.

---

(١) في (ج): «الأصل عدم المجاز وعدم الاشتراك».
(٢) من قوله: «وبناء القطعي» إلى هنا سقط من (ج).
(٣) في (ب): «جائز. ولئن»، وفي (ج): «ولئن».
(٤) زاد في (ب) و(ج): «هل».
(٥) في (ب) و(ج): «الأول ع».
(٦) قوله: «صلى الله عليه» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «الثاني م».
(٨) في (ج): «التحدي».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «الحاذق»، وفي (أ): «الخلاف».

لا يقال: إنا نعلم أنّ العربَ كانوا أقدرَ على معارضته من غيرهم، ونعلم أنه وصل خبرُ التحدّي إليهم، فلما عجزوا عنها كان عجزُ غيرهم عنها أولى.

وأيضاً: فهَبْ أن خبر تحدّيه بالقرآن ما وصل إلى كلّ العالم في زمانه، لكن[1] لا شكّ في وصوله إليهم بعد زمانه، مع أنهم لم يعارضوه، وذلك يدلُّ على صحة نبوته.

لأنّــا نقول:

أما الأول: فمن المحتمل أن يكون بعض الأعراب الفصحاء قد اتّفق له أن[2] سافرَ إلى بعض البلاد الشاسعة التي لم يصلْ إليها خبرُ محمد عليه السلام، مع أنّ ذلك العربيَّ لو كان[3] بحيثُ[4] إذا سمع[5] ذلك المتحدّي[6] لكان قادراً على المعارضة، ومع هذا الاحتمال لا يبقى اليقين.

وأما الثاني: فهو مدفوع من وجهين:

ـ **أحدهما:** أن بهذا التقدير لا يتقرّر حجُّتُهُ عليهم إلا إذا علم ـ بالضرورة ـ انتشارَ خبرِه في كلّ العالم، وذلك يُوجب سقوطَ تكليفِهِ عنهم في الحال.

ـ **وثانيهما:** أن ذلك ـ إن صحّ ـ فإنما يدلُّ[7] على أنه لم يُوجد[8] في الأزمنة التي انتشر خبرُ تحدّيه عليه السلام بالقرآن في كلّ العالم من كان قادراً على المعارضة، ولكنه

---

(١) في (ب) و(ج): «ولكن».

(٢) في (ب) و(ج): «له فنحن».

(٣) في (ب) و(ج): «العربي كان».

(٤) في (ج): «يجب».

(٥) في (ب) و(ج): «لو سمع».

(٦) في (ب) و(ج): «التحدي».

(٧) زاد في (ج) هنا: «إذا».

(٨) في (ج): «توجد».

لا يدلُّ على أن في الزمان الذي لم ينتشر خبرُه في كلّ العالم لم يكن فيه مَن كان قادراً على المعارضة، وإذا احتمل ذلك بطل اليقين.

ثم إن[١] سلّمنا أنه وصل خبرُ التحدي إلى كلّ الخلق! لكن[٢] لم قلتُم: إنهم عجزوا عن المعارضة؟

قوله: لأن دواعيَهم إلى المعارضة كانت متوفّرة، والموانع[٣] كانت مرتفعة، ثم إنهم لم يأتوا بها، وذلك يُوجبُ عجزَهم عنها.

قلنا: لا نُسلّم أنّ دواعيَهم كانت متوفّرة عليها.

قوله: إنه عليه السلام كلّفهم ما يشقُّ على قلوبهم وأبدانهم، فهم لا بدّ وأن يكونوا مُريدين لإبطال أمره، والمعارضة متضمنةٌ لذلك، فلا بدّ وأن يكونوا مريدين لها.

قلنا: لا نُسلّم أنه كلفهم ما يشقّ عليهم! فإن من المحتمل أن يقال: إن أفاضلَ العرب وعلماءَهم حاولوا طلبَ الملك والرئاسة على سائر الأمم، وعلموا أنّ ذلك مما لا يتمُّ إلا بحيلةٍ، فعيّنوا محمداً صلى الله عليه[٤] للرئاسة في السّر، وجعلوا الحيلةَ في ترويجِها[٥] أن أظهَروا العداوةَ العظيمةَ معه، ثم[٦] أظهروا العجزَ عن معارضة[٧] القرآن؛ ليصير ذلك حجةً عند الناس على نبوته، فيتمكّنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذي هو الرئاسة.

---

(١) في (ب) و(ج): «اليقين. ولئن».
(٢) في (ج): «ولكن».
(٣) في (ج): «والواقع».
(٤) في (ج): «عليه السلام».
(٥) في (ج): «تدريجها».
(٦) زاد في (ج) هنا: «أنهم».
(٧) في (ج): «معارضته».

ثم إن[١] سلّمنا أنه عليه السلام كلّفهم ما يشقّ على قلوبهم وأبدانهم! ولكنّ ذلك يدلُّ على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره في الجملة، فأما أن يدلَّ على إبطاله[٢] بطريقٍ خاصٍّ فذلك غيرُ لازم.

مثاله: أنّا نستدلُّ بكون الشخص مؤلَماً مظلوماً على توفر دواعيه على دفع ذلك الألم عن نفسه[٣]، فأما أن نستدلّ به على توفُّر دواعيه على دفعه بطريق خاص، فذلك غير ممكن.

ويستدلُّ بكون الشخص جائعاً على توفر دواعيه على التناول، فأما أن يستدل[٤] به[٥] على توفُّر دواعيه[٦] على تناوُلِ شيءٍ مُعيّن، فلا!

ثم إن[٧] سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على توفر دواعيهم! ولكن هنا[٨] ما يدلُّ على عدم وجوب توفُّر دواعيهم، وذلك من حيث الإجمال، ومن حيث التفصيل.

أما الإجمال: فهو أن العلمَ بأن المعارضةَ أَولى من غيرها ليس علماً ضرورياً، بل هو علمٌ نظريٌّ، والعلومُ النظرية يجوز اختلافُ العقلاء فيها.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٢) في (ج): «إبطال أمره».

(٣) قوله: «عن نفسه» سقط من (ج).

(٤) من قوله: «به على توفر دواعيه» إلى هنا سقط من (ب).

(٥) زاد في (ب): «على توفر دواعيه على دفعه بطريق خاص فذلك غير ممكن، ويستدل كون الشخص جائعاً»، وقوله: «به» سقط من (ج).

(٦) زاد في (ب): «على التناول فأما أن يستدل على توفر دواعيه».

(٧) في (ب) و(ج): «فلا ولئن».

(٨) في (ب) و(ج): «هاهنا».

فلعلّه عرضت لهم شُبهةٌ اقتَضَت فتورَ دواعيهم عن المعارضة، لا سيما والعرب ما كانوا أهلَ الجدل والنظر[١].

وأما التفصيل: فمن وجوهٍ خمسة[٢]:

الأول: لعلّهم اعتقدوا أنّ المعارضة لا تبلغ في قطع المادّة وحسم الأصول[٣] مبلغَ الحرب، فعَدَلوا إلى الحرب.

الثاني: لا يمتنع أن يكونوا عدلوا عن المعارضة ظنّاً منهم أن الخلافَ يقع فيها، فيقول قوم: إنه معارضةٌ، ويقول آخرون: إنه ليس معارضة[٤]!

ويقع الكلامُ فيه في البحث، ويشتد في أثناء ذلك شوكتُه، فللخوف عن[٥] ذلك عدلوا إلى الحرب.

الثالث: لعل المثَلَ الذي دعاهم إلى الإتيان به أشكَلَ عليهم، ولم يعلموا: هل المرادُ به المماثلةُ في الفصاحة، أو النظم، أو فيهما[٦] جميعاً، أو في الإخبار عن الغيب، أو في ذكر المسائل الدقيقة؟ فلما اشتبهَ الأمرُ عليهم في ذلك عدلوا عن المعارضة.

الرابع: أن الإنسان إنما تتوفّر[٧] دواعيه على إتعاب نفسه في معارضةِ حُجّة من يُكلّفه بما يُتعب قلبَهُ وبدنَهُ أن لو كان ذلك المكلِّف قادراً على إلجائه إلى قَبول ذلك التكليف.

---

(١) في (ج): «ما كانوا أهلاً للنظر والجدل».

(٢) قوله: «خمسة» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «الأمور».

(٤) في (ج): «بمعارضة».

(٥) في (ج): «من».

(٦) في (ج): «فيما».

(٧) في (ج): «لا يتوفر».

أما إذا كان ضعيفاً خائفاً، فإنه لا يتوفر دواعي المكلَّف على إبطال حجته؛ فإن الواحد من الضعفاء لو ادعى المُلك فإنه لا يتوفر داعية المَلِكَ على إبطال حجته.

ومعلومٌ أنه عليه السلام كان ـ في أول الأمر ـ ضعيفاً، والعربُ ما كانوا يلتفتون إليه، بل كانوا ينسبونه إلى الجنون والعتْهِ، فلا جرمَ كانت دواعيهم فاترةً عن الإتيان بالمعارضة.

لا يُقال: هبْ أنه ـ في أول أمره ـ كان[1] كذلك، ولكنه ـ في آخر الأمر ـ صار مَهيباً وكانوا يخافون[2]، فكان يجب أن يتوفر[3] دواعيهم[4] على المعارضة.

لأنّـا نقول: إنما لم تتوفر دواعيهم حينئذٍ على المعارضة[5]؛ لأنهم رأوه في هذه الحالة سالكاً مسلكَ التغلُّب لا مسلكَ الاحتجاج!

فإنّ طريقَ الاحتجاج أن يحضر النبيُّ عليه السلام[6] ـ عند اشتداد أمره وارتفاع شأنه ـ جمهورَ الفصحاءِ، ويقول لهم: إني قادرٌ على قهركم واستئصال شأفتكم، ولكني عدلتُ عنه إلى الحجة، وحُجّتي أني أتيتُكم بهذا القرآن، وأمهلتُكم المدة التي تقدرون فيها على المعارضة، فإن أتيتُم بها فقد سقطت حجّتي، وإن عجَزتُم عنها ـ مع أنكم النهاية في الفصاحة ـ فقد قويت حجتي! ثم إنهم عند انقضاء المدة إذا عجَزوا عنها، فحينئذٍ تظهر حجّتُه عليه السلام عليهم.

---

(١) قوله: «كان» سقط من (ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يخافونه».

(٣) في (ب) و(ج): «تتوفر».

(٤) زاد في (ب) و(ج): «حينئذٍ».

(٥) من قوله: «لأنا نقول إنما لم تتوفر» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

فهذا هو طريقُ الاستدلال بالقرآن، ولم ينقل أنه عليه السلام سلك هذا الطريقَ عند اقتدارِه وارتفاعِ شأنه، بل كلما[(١)] قدر على المحاربة معهم أخذ فيها.

فلما لم يسلُكْ مع القوم ـ عند قدرته ـ مسلكَ الاحتجاج علم القومُ أنه ليس غرضُهُ إظهارَ الحق، بل التغلُّبَ؛ فلا جرم لم تتوفَّرْ[(٢)] دواعيهم على الإتيان بالمعارضة.

فالحاصل[(٣)] أن الداعية على المعارضة لم تتوفّر في زمان ضعفه لكونه ضعيفاً، ولم تتوفر في زمان قدرته؛ لظنهم أنه لا يطلبُ ما يطلبه بالحجة بل بالقهر.

الخامس: لعلهم إنما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة؛ لعلمِهم بأن خُطبَهم[(٤)] وأشعارَهم كانت أفصحَ من القرآن الذي جاء به وظهورِ ذلك للفصحاء على وجهٍ لا يبقى فيه إشكالٌ، فلاعتقادهم وضوحَ ذلك لم تتوفر دواعيهم على المعارضة.

ثم إن[(٥)] سلّمنا أن دواعيَهم كانت متوفرةً على المعارضة! لكن لا نُسلّم أن الموانع كانت مرتفعةً؛ فإنه يحتمل أن يقال: إنه منعهم عن المعارضة بالحروب، أو امتنعوا منها خوفاً من أصحابه وأنصاره؛ لأن قوة الدولة واجتماع الكلمة مما يمنع عن ذلك.

ألا ترى أنّ الواحدَ من الملوك أو العظماء[(٦)] لو صنّف كتاباً رديئاً فاسداً فإن أهل بلدته يخافون من إظهار ما فيه من الرداءة والفساد؟ فكذا هنا[(٧)].

---

(١) في (ج): «كما».

(٢) في (ج): «يتوفر».

(٣) في (ج): «والحاصل».

(٤) في (ج): «خطبتهم».

(٥) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٦) في (ج): «والعظماء».

(٧) في (ب) و(ج): «وكذا هاهنا».

وهذا الوجه يمكن أن يجعل قدحاً في توفر الداعية على المعارضة من جهة أن هذا[١] الأمور إذا صحّت غيرّت أحوالَ الداعية.

ثم إن[٢] سلّمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع! فلم قلتُم: إن حصول الفعل عند ذلك واجبٌ؟

بيانه: وهو أن توفُّرَ الدواعي وارتفاع الموانع إما أن يكون من فعل العبد، أو لا يكون.

فإن كان من فعلِه كان قادراً على أن لا يفعله، وإذا جاز ذلك لم يُمكن القطعُ بحصول توفُّرِ الدواعي وارتفاع الموانع في حق العرب؛ لأن ما قدر العبدُ على أن لا يفعله استحالَ القطعُ ـ من جهة العقل ـ على أنه يفعله.

وإن كان ذلك من فعل الله تعالى[٣] فإما أن يكون حصول الفعل عقيبه واجباً، أو لا يكون

فإن كان واجباً؛ لزم القول بالجبر، وإنه باطلٌ.

وبتقدير صحته يلزمُ كون الله تعالى فاعلاً للقبيح! ومتى صحّ ذلك امتنع الاستدلالُ بالمعجزة على الصدق على ما سيأتي تقريره.

وإن لم يكن واجباً؛ لم يمكن[٤] القطعُ بحصول الفعل عقيبَ توفُّرِ الدواعي وارتفاع الصوارف[٥].

---

(١) في (ب): «مدة». ولعلها: هذه، وفي (ج): «مدة».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ج): «يكن».

(٥) في (ج): «الموانع».

ثم إن[١] سلّمنا وجوب حصول المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع لو[٢] كانت مقدورة! فلم قلتُم: إنها لم توجد؟

قوله: لو وُجدت لظهرت وانتشرت، فلما لم ينتشر[٣] علمنا أنها لم توجد.

قلنا: لا نُسلّم أنها لو وُجدت لظهرت.

قوله: إنها من الأمور العظيمة فيجبُ انتشارها.

قلنا: لا نزاعَ في كونها من الأمور العظيمة، لكن لا نُسلّم وجوبَ اشتهار الأمور العظيمة.

وبيانه ما مرّ ـ في السؤال على التواتر ـ من أنّ رواياتِ اليهود والنصارى والمجوس والمانوية موضوعةٌ مع[٤] أن ذلك لم يشتهر، ولأن[٥] كون الفاتحة من القرآن أم لا من[٦] الأمور العظيمة ولم ينتشر في زمان الصحابة حتى خالف ابن مسعود فيه[٧]، وكذلك القول في البسملة، وفي كون الإقامة فرادى أو مثناة[٨]، وسائر الأمور التي عددناها هناك.

وأيضا فالنص الجليُّ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه ـ بتقدير صحته ـ لم ينتشر مع أنه من الأمور العظيمة، وبتقدير فساده لم ينتشر كيفية وضعه مع أنها من الأمور العظيمة.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ج): «إذ لو».
(٣) في (ج): «تنتشر».
(٤) في (ب) و(ج): «على».
(٥) في (ب) و(ج): «وأن».
(٦) في (ج): «أم ليس من القرآن من».
(٧) قوله: «فيه» سقط من (ج).
(٨) في (ب) و(ج): «مثنى».

لا يقال: إنه إن كان الحق هو النصّ الجليّ فهو لم ينكتم بالكُلّيّة، بل رواه الشيعة، وإن كان الحق هو أنه موضوعٌ فلم ينكتم ذلك أيضاً بالكُلّيّة، بل رواه أهل السنة؛ فإنهم ذكروا أن واضعَه هشامٌ[1] وابن الراوندي.

فمعارضة القرآن لو وُجدت لوجب أن لا ينكتم بالكُلّيّة؛ لأنّا نقول: إنه لما جاز على الأكثرين أن لا يذكروا الأمر العظيم جاز على الناقلين الأقلّين أن لا يذكروه أيضاً؛ لأنه إذا جاز على الألف السكوتُ عن ذكر الواقعة العظيمة جاز أيضاً على الألف والعشرة.

وأيضاً: فلأن[2] عائشة رضي الله عنها[3] روَتْ أن بنت[4] خالد بن سنان العبسي دخلت على رسول الله[5] ﷺ[6] فقال لها رسول الله[7]: «مرحباً[8] بنت أخي»، قالت: قلتُ: يا رسول الله، أوكان نبياً؟ قال: «نعم، ولكن ضيَّعَهُ قومُه»[9].

---

(١) هو أبو محمد هشام بن الحكم الكوفي الشيباني، من كبار الرافضة ومشاهيرهم، متكلم بارع له نظر وجدل، لقب بشيطان الطاق، له تأليف كثيرة تؤذن بذكائه، وكثرة اطلاعه على الملل والنحل، توفي نحو ١٩٠ هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (١٠: ٥٤٣)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٥: ٣٠١).

(٢) في (ج): «فإن».

(٣) في (ج): «رضها».

(٤) في (ج): «ابنة».

(٥) في (ب) و(ج): «دخلت على النبي».

(٦) في (ج): «عليه السلام» ورمز لها بـ«ع م».

(٧) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

(٨) زاد في (ب) و(ج): «يا».

(٩) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، باب ما جاء في بني عبس(٣٢٤٩٣)، بلفظ: جاءت ابنة خالد بن سنان العبسي إلى رسول الله ﷺ فقال: «مرحباً بابنة أخي، مرحباً بابنة نبي ضيعه قومه».

فقد خفي أمرُ النبوة مع قُرب الزمان والمكان هناك، وذلك يُبطل ما ذكرتُموه من وجوب اشتهار الأمور العظيمة.

وأيضاً: لأن[١] سائر معجزات نبينا صلى الله عليه[٢] ـ مع جلالة قدرها ـ لـم تنتشـر[٣] ولم تُنقَل نقلًا متواتراً؛ فبطل ما ذكرتُموه.

ثم إن[٤] سلّمنا أن الأمور العظيمة يجب انتشارُها! ولكن متى إذا وُجد[٥] ما يمنع عن[٦] الانتشار أو إذا لم يوجد؟ وهنا[٧] وجود وجود المانع[٨] محتملٌ، فلا يمكن الاستدلالُ بعدم الظهور على العدم.

وبيانُ احتمال المانع ثلاثة[٩] أمور:

الأول: يحتمل أن يقال: إن القادرَ على معارضة القرآن ما كان إلا واحداً أو اثنين، ثم إن ذلك الرجلَ ـ لما عمل المعارضةَ ـ عرضها عليه قبل أن عرَضها على غيره، فهو أو بعض أصحابه قتل[١٠] ذلك المعارِض، وأخفَوا تلك المعارَضة.

الثاني: يحتمل أن يقال: إن الذين قدروا على المعارضة كانوا جمعاً[١١] قليلين

---

(١) في (ج): «فلأن».

(٢) في (ج): «نبينا محمد عليه السلام».

(٣) قوله: «لـم تنتشر» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «ثم ولئن».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «من الانتشار».

(٦) في (ج): «من».

(٧) في (ب) و(ج): «وهاهنا».

(٨) في (ج): «وجود المانع».

(٩) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(١٠) في (ج): «قبل».

(١١) في (ب) و(ج): «جميعاً».

مثل لبيد ابن ربيعة[١] وكعب بن زهير[٢] وغيرهما، ثم إنه قَبِلَ[٣] منهم أنهم لو أخفَوا معارَضتهم، أو تركوها وأظهروا من أنفسهم العجز عنها لأعطاهم مالاً كثيراً، وأولئك القادرون على المعارضة علموا أنه[٤] لا يُمكنهم اكتسابُ مثل ذلك المال ـ ولا بعضِه ـ بطريقٍ آخَر، فلأجل ذلك أخفَوا معارَضتهم[٥] واعترَفوا بالعجز.

الثالث: يحتمل أنه استتبع القومَ بطريقٍ آخر، ثم إن أعوانه وأنصاره كانوا مَـخوفين لمن يُظهر المعارضة، فلا جرمَ انكتَمَتِ المعارضةُ.

وكيف لا نقول ذلك، وكلُّ من حاولَ المعارضةَ ـ في زمان من الأزمنة ـ كان خائفاً على روحه؟ ومع هذا الخوفِ الشديدِ كيف يمكن ظهور المعارضة؟

ثم إن[٦] سلّمنا أن المعارضة لو وُجدت لاشتهرت! فلم قلتُم: إنها لم تشتهر؟

بيانه: أن العربَ عارضوه بالقصائد السبع، وعارضه مسيلمةُ بكلماته، وعارضه

---

(١) قوله: «بن ربيعة» سقط من (ب) و(ج).

ولبيد: هو الشاعر المشهور ابن ربيعة العامري، يكنى أبا عقيل، قدم على رسول الله ﷺ مع قومه فأسلم وحسن إسلامه، روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل، قال مالك: بلغني أن لبيداً عمر مئة وأربعين سنة.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» (٤: ٢١٩)، و«الوافي بالوفيات» (٢٤: ٢٩٩).

(٢) هو أبو المضرب كعب بن زهير المازني، شاعر عالي الطبقة من أهل نجد اشتهر بالجاهلية، ولما ظهر الإسلام هجا النبي ﷺ وأقام يشبّب بنساء المسلمين، فهدر النبيّ دمه، فجاءه مستأمنا، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة التي مطلعها: بانت سعاد فقلبي اليوم متبول، فعفا عنه النبي صلّى الله عليه وآله وخلع عليه بردته، توفي سنة ٢٦ هـ.

ترجمته في: «الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٥٣)، و«الوافي بالوفيات» (٢٤: ٢٥٧).

(٣) في (ب) و(ج): «قيل».

(٤) في (ج): «أنهم».

(٥) في (ج): «معارضته».

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

بعضُهم بذكر أخبار ملوك العجم، وكلُّ ذلك وقع في زمانه! وعارَضَهُ ـ بعد ذلك ـ ابن المقفع[١] وقابوس بن وشكمير[٢] والمعريّ[٣]!

لا يقال: هذه الأشياء لا تصلح معارضةً للقرآن؛ لِـما فيها من الركاكة[٤].

لأنّــا نقول: لو سلّمنا ما ذكرتُموه! لكان ذلك قادحاً في غرضكم.

وذلك؛ لأن الاستدلال بالقرآن على وجهين: أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي.

أما الإجمالي: فهو أن نقول: إن محمداً عليه السلام تحدّى العربَ به، وهم عجَزوا عن معارضته، مع أنهم النهاية في الفصاحة، وذلك يدل على كونه مُعجزاً.

وأما التفصيلي: فهو أن يستخرج من كلّ واحدة من السُّوَر من وجوه الفصاحة ما يكونُ[٥] مجموعُها معجزاً.

وأنتم الآن إنما عولتم على الطريقة الإجمالية، وهي مبنية على أن القرآن لم

---

(١) هو الكاتب المشهور عبد الله ابن المقفع (١٠٦-١٤٢ هـ)، من أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق، أصله من الفرس، وكان مجوسياً فأسلم، وهو الذي عرب «كليلة ودمنة».
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢: ١٥١)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦: ٢٠٩).

(٢) في (ج): «وشمكير».
هو شمس المعالي، كان غزير الأدب وافر العلم، عالماً بالنجوم وغيرها من العلوم، مات من شدة البرد سنة (٤٠٣هـ).

(٣) هو الشاعر أبو العلاء أحمد بن سليمان التنوخي المعروف (٣٦٣-٤٤٩ هـ)، كان غزير الفضل، وافر الأدب، عالماً باللغة، حسن الشعر، جزل الكلام، وكان ضريراً أعمى، ولم يكن أكمه؛ كما توهمه من لا علم له. وصنف تصانيف كثيرة، وأشعاراً جمة؛ منها «سقط الزند»، و«لزوم ما لا يلزم».
ترجمته في: «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» للأنباري (١: ٢٥٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨: ٢٣).

(٤) في (ب) و(ج): «تلك معارضة ركيكة غير فصيحة لا إشكال في بطلانها وقصورها».

(٥) في (ج): «يكون».

يُعارَضْ، فإذا بيّـنّا أنه قد عُورِضَ، فلو حاولتم عند ذلك بيان أن القرآن أفصحُ منه كان ذلك تركاً للطريقة الإجمالية، واعترافاً بسقوطها، وعَوداً إلى الطريق التفصيلية[(١)].

ثم إن سلّمنا أن المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي وارتفاع الموانع! فلم قلتُم: إنه يكون معجزاً؟

بيانه من وجوهٍ أربعة[(٢)]:

الأول: لعلهم إنما عجزوا عن معارضته؛ لأنه كان أفصحَ منهم فقدرَ على ما لم يقدروا عليه.

ألا ترى أنه قد يوجد في الحِرفة المعيَّنة مَن لا يوجد في زمانه من يساويه فيها؟ فإن بطلميوس لما صنف المجسطي فإن أحداً لم يقدرْ على معارضته.

وكذلك القول في أوقليدس حين صنّف كتابه، وفي أرسطو[(٣)] حين صنف المنطق، وكذا القول في أصحاب الطِّلَّسْماتِ العجيبة؛ فإن أحداً ـ في زمانهم ـ لم يقدر على معارضتهم، فكذا هنا[(٤)].

وقد يُوجد في البلدة صانعٌ[(٥)] أو نقّاشٌ أو ديباجيٌّ لا يقدر أحدٌ على مثل فعله،

---

(١) في (ج): «إلى الطريقة والتفصيلية».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ج): «أرسطاطاليس».

هو الفيلسوف أرسطا طاليس الحكيم بن الحكيم الفيثاغوري، كان عالم الروم وجهبذها ونحريرها وخطيبها وطبيبها، وكان أوحد في الطب، وغلب عليه علم الفلسفة، وهو تلميذ أفلاطون وكان أفلاطون يقدمه على غيره من تلاميذه، وبه ختمت حكمة اليونانيين.

ترجمته في: «بغية الطلب في تاريخ حلب» لابن العديم (٣: ١٣٤١)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ٨٦).

(٤) في (ج): «وكذا ههنا».

(٥) في (ب) و(ج): «صائغ».

ولا على ما يقرُب منه، ثم إن ذلك لا يدلُّ على نبوته، فكذا هنا[١].

وحكى ابن زكريا أن إنساناً كان يتكلَّم من إبطه، فجاءه[٢] - وكان يشكو علّةً به - فمازحه بعض جلسائه وقال: قل للصبي يشكو إليه! فردّ يدَه في ثيابه، وشكا علّتَه[٣] بكلامٍ كأنه كلامُ إنسانٍ رقيقِ الصوت به غُنّةٌ إلا أنه كلامٌ مفهوم! ثم جئتُ به إلى المنزل - بعد انقضاء شغلي - فأقبل يتكلّمُ أيَّ شيءٍ اقترحتُ عليه من الكلام من ضحوة النهار إلى انتصافه.

فهذا فعلٌ لم يقدر أحدٌ على معارضته، ولم يدلَّ ذلك على نبوّة فاعله.

الثاني: لعلّه عليه السلام[٤] تفرّغَ لجمع[٥] القرآن مدةً مديدةً ودهراً[٦] طويلًا، وصبر على تحمُّل المشاقِّ في تلك المدة الطويلة، ولم يقدر غيرُه على مثل ذلك الصبر فلا جرم تأتى له ما لم يتأت لغيره

قال ابن زكريا: إن رجلاً لم يأكل من حيث علمته سبعةً وعشرين يوماً، ثم أطلعني على ذلك - بعد التلطُّف - أن ذلك عادةٌ اعتادها، وكان هذا الرجل قوياً خصيبَ البدن، وقد امتحنتُ قوّته بقوسٍ صلبةٍ فوجدتُها قويةً.

الثالث: أن العرب - وإن كانوا قادرينَ على مثل فصاحة القرآن وعلى مثلِ نظمه - ولكنهم ما كانوا عالمين بذات الله تعالى[٧]، وبصفاته، وبما يجب ويجوز ويستحيل عليه،

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ج): «فجاءني».

(٣) في (ج): «وتبكى إليه».

(٤) في (ج): «ع م».

(٥) في (ج): «لجميع».

(٦) في (ج): «مديدة دهرًا».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

وبالملائكة والجنة والنار، وأحوال السموات والأرضين، وبتاريخ الأنبياء والمتقدمين، وإنه عليه السلام كان عالماً بهذه الأشياء، فكان[١] يطلب منهم معارضةَ القرآن ـ لا في الفصاحة أو في النظم أو فيهما جميعاً فقط ـ بل كان يطلب منهم كتاباً مشتملاً على هذه المعاني في فصاحته ونظمه[٢]؛ فإن المعارضةَ لا تحصل إلا بالإتيان بالمثل، والمثليةُ إنما تحصل عند التساوي في مجموع هذه الأمور.

ثم إن العرب لما لم يكونوا عالمين بهذه الأشياء لا قليلاً ولا كثيراً ـ لا جرم ـ استعظموا أمرَ القرآنِ وعجَزوا عن معارضته.

الرابع: لعله عليه السلام ما كان يطلب منهم مثل القرآن كيف كان[٣]، بل كان يطلب منهم أن يجيئوا بمثل القرآن من عند الله؛ على ما قال تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ ﴾ [القصص: ٤٩]، وإن العرب لمّا لم يقدِروا على الإتيان بمثله من عند الله ـ لا جرم ـ عجزوا.

لا يقال: دعواهُ في أنه جاء بالقرآن من عند الله لا يصحّ إلا بعد صحّة نبوته، وصحّةُ نبوته موقوفةٌ على عجز العرب عن الإتيان بمثله، فلو كان المثل الذي طلبه منهم هو الإتيانُ به من عند الله؛ لزم الدورُ.

لأنّا نقول: لا نُسلّم بأنه[٤] يلزم الدور؛ فلعله عليه السلام قرّر نبوته عليهم[٥] بطريقٍ آخرَ، وإن لم يكن ذلك الطريق حقّاً، ثم إنه ـ بعد ذلك ـ طلب منهم أن يأتوا بمثله من عند الله، فلم يلزم الدورُ.

---

(١) في (ج): «وكان».

(٢) زاد في (ج) هنا: «مثل فصاحة القرآن ونظمه».

(٣) في (ج): «كيف ما كان».

(٤) في (ج): «أنه».

(٥) في (ج): «عليهم نبوته».

إن[١] سلّمنا لزومَ الدور! ولكن من الجائز أن العرب لم ينتبهوا للزوم هذا الدور؛ فإنه لا شكّ أنهم ما كانوا أصحابَ نظرٍ ولا جدل.

ثم إن[٢] سلّمنا أن ما ذكرتمُوه يدلُّ على كون القرآن مُعجزاً! ولكن هنا[٣] ما يُوهم نقيضَ ذلك، وهو من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: أن كونه معجزاً إما أن يكون[٤] لفصاحته، أو لأسلوبه، أو لمجموعهما[٥]، أو لعدم الاختلاف فيه، أو للإخبار عن الغيب، أو للصّرفة ـ على ما سيأتي بيان هذا الحصر في المسألة الثانية ـ لكن ليس شيء من هذه الوجوه صحيحاً ـ على ما سيأتي بيان تلك[٦] الوجوه في المسألة الثانية ـ فبطل القولُ بكونه معجزاً.

الثاني: أن المعجز ما لا يُمكن الإتيانُ بمثله لكن كلّ من قرأ القرآن فإنه أتى[٧] بمثلِه؛ فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه لا معنى للكلام إلا الأصواتُ المقطَّعة تقطيعاً مخصوصاً الموضوعةُ لإفهام المعاني، ونعلم[٨] ـ بالضرورة ـ أنَّ الأصواتَ القائمةَ بلهواتِ زيدٍ غيرُ الأصوات القائمة بلهوات عمرٍو.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إنه عليه السلام إذا قرأ سورةَ الفاتحة فكلُّ من قرأها بعدَهُ فقد أتى بمثل ما أتى به الرسولُ، وما كان كذلك لا يكون مُعجزاً.

(١) في (ب) و(ج): «الدور ولئن».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٤) زاد في (ج) هنا: «معجزًا».
(٥) في (ج): «أو يكون مجموعها».
(٦) في (ب) و(ج): «بيان هذه».
(٧) في (ج): «فقد أتى».
(٨) في (ب) و(ج): «المعاني أو نعلم».

الثالث: أن القرآن عندكم قديمٌ، والمعجز: هو الفعل الخارق للعادة، فكيف تقولون[١]: القرآنُ معجز؟

فهذا جملةُ الكلام على الوجه الأول من الأوجه الثلاثة في تقرير قولنا: إن محمداً عليه السلام ظهر المعجزُ عليه.

أما[٢] الوجه الثاني من تلك الوجوه ـ وهو التمسُّك بإخباره عليه السلام عن الغيوب ـ فالاعتراضُ عليه النزاعُ في كون الآيات الدالّة على إخباره عن الغيوب متواتراً، وتقريره ما مضى في الآيات الدالّة على[٣] التحدي.

ثم إن سلّمنا كونها متواترة! فلا نُسلّم أن التواترَ يُفيد العلمَ على ما مرّ.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن لا نُسلّم أن الإخبار عن الغيب مُعجزٌ؛ فإن المنجّمين اتفقوا على أنّ من أشكال الطالع ما إذا وقعَ وجبَ أن يكون صاحبُه متمكناً من الإخبار بالغيوب[٤].

وقد صحّ ـ بالتواتُر ـ حديثُ المرأة العمياء التي كانت ببغداد، وكانت تُخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل.

وحكى أبو البركات البغدادي في «المعتبر» أنه جربها مدةَ عشـرين سنة حتى حصل[٥] اليقيُن بأن إخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس وتزوير.

ولأنه قد صح ـ بالتواتر ـ أنّ أصحاب الرياضات قد يصيرون بحيث يُخبرون عن

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٢) في (ب) و(ج): «وأما».

(٣) من قوله: «إخباره عن الغيوب» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «الإخبار عن الغيوب».

(٥) زاد في (ب) و(ج): «له».

الغيوب[١]، والصوفيةُ اتفقوا على ذلك، والناس تواتر أخبارهم[٢] بذلك عن البراهمة.

ولا خلاف أيضاً بين المسلمين أن قَسّاً وسَطيحاً وسُوَيدَ بنَ قاربٍ[٣] وغيرَهم كانوا كاهنين، مع أنهم كانوا يخبرون عن الغيوب[٤]؛ فإنه قد صحَّ في الأخبار أنهم أخبَروا عن نبوة محمد عليه السلام.

ثم إن سلّمنا أن الإخبار عن الغيب مُعجز! ولكن متى إذا لم يكُن مثل ذلك[٥] الإخبار معتاداً، أو إذا كان م ع[٦] فلم قلتُم: إنّ مثل ذلك غيرُ معتاد[٧].

بيانه: أنه عليه السلام إنما أخبر عن الغيوب التي أخبر عنها إما على سبيل الإجمال، أو إن كان على سبيل التفصيل كان ذلك من قَبيل الواضحات، أو على سبيل التفوُّل[٨]، وذلك لا يكون مُعجزاً.

أما الذي على سبيل الإجمال؛ فمثل قوله[٩]: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولم يُخبِر عن كيفية الدخول: أن يكون بالصلح أو بالقهر، وأن ذلك الدخول في أيِّ وقتٍ يكون، وأن الداخلَ كلُّهم أو بعضُهم، ومثل هذا الخبر قلّ ما يحتمل الكذب؛ لأن الظاهر أنه يدخل المسجد الحرام واحدٌ منهم في بعض الأوقات، وبهذا التقدير يكون الخبر صدقاً.

---

(١) في (ج): «الغيب».

(٢) في (ب) و(ج): «يتواترون الخبر».

(٣) اسمه سواد بن قارب، من رؤوس الخوارج، ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (١٦: ٢٢).

(٤) في (ج): «الغيب».

(٥) في (ج): «يكن الإتيان بمثل تلك».

(٦) في (ب) و(ج): «وإذاكان غيرمعتاد الأول م والثاني ع».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «البتة».

(٨) في (ب) و(ج): «التفأّل».

(٩) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأما الخبر عن الواضحات فمثل قوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا[1]﴾ [البقرة: ٩٥]؛ فإنّ الظاهرَ من حال الإنسان أنه لا يتمنى الموت، فكان الإخبارُ عن ذلك إخباراً عن أمر جليٍّ.

وأما الإخبار على سبيل التفؤُّل[2] وتقويةِ القلب للأتباع فكقوله: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ [الروم: ١-٢] في أدنى الأرض؛ فإنه قد جرت عادةُ الرؤساء[3] بتقويةِ قلوب أتباعهم ووعدِهم إياهم بأنهم المنصورون على أعدائهم، وأن المُلك لهم، والدولة عائدة إليهم، ثم قد يقعُ ذلك، وقد لا يقع.

وإذا ثبت ذلك ظهرَ أنّ الإخبارَ عن الغيوب أمرٌ غيرُ مخالفٍ للعادة، وأما إخبارُه عن الغيوب التي ليست في القرآن فهي منقولةٌ لا على التواتُر، فلا يجوز الاحتجاج بها.

ثم إن سلّمنا أنه مُعجز! ولكن لا يصحُّ الاستدلالُ به على النبوة؛ لأنه إما أن يستدلَّ بإخباره عن الأمور الماضية، أو المستقبلة.

والأول باطل؛ لأنه ربما سمعها عن الناس[4] فذكرها.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا أخبر عن الأمور المستقبَلة لم يُعرَف صدقُه في ذلك الخبر إلا بعد وقوع المخبَر عنه، فإخبارهم[5] عن أنهم يدخلون المسجد الحرام، وأن الروم تغلب الفرس لا نعرف[6] صدقَه إلا بعد وقوع هذه الأمور.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «بما قدمت أيديهم».
(٢) في (ب) و(ج): «التفأّل».
(٣) في (ج): «العادة للرؤساء».
(٤) في (ب) و(ج): «سائر الناس».
(٥) في (ب) و(ج): «فإخباره».
(٦) في (ج): «وأنهم يغلبون الروم ولا يعرف».

لكن[١] كلّ من اعترف بنبوته فإنه لم يُوقِف تصديقَه[٢] ـ في دعواه للنبوة[٣] ـ على وقوع هذه الأشياء، فإذن ما هو الدليل على ثبوت نبوته مغايرٌ لهذه[٤] الأشياء؟ ومتى ثبتت[٥] نبوتُه بطريقٍ آخرَ لم يكُن إلى ذكر هذا الدليل حاجةٌ، ولا في ذكره فائدةٌ.

وأما الوجه الثالث فالاعتراضُ عليه ليس إلا المنازعة في صحة تلك الأشياء، ولا نزاعَ في أنّ آحادَها غيرُ معلومة بالتواتر، بل منتهى الطمع فيه أن يقال: إن آحادها ـ وإن لم تُنقل نقلاً متواتراً ـ إلا أن مجموعَها متواترٌ، وذلك ممنوعٌ؛ فإن المخبِرين عن مجموع تلك الأشياء ما بلغوا إلى الحدّ الذي يمتنعُ تواطُؤهم على الكذب.

ثم إن سلّمنا بلوغَ المخبِرين عن تلك الغرائب إلى حدّ التواتر! ولكن ليس كلّ تلك الغرائب بالغةٌ إلى حد الإعجاز، بل الغرائبُ التي يمكن دعوى كونها معجزةً فالرواة عنها قليلون، فلا يحصل العلم.

ثم إن سلّمنا بلوغهم إلى حدّ التواتر! ولكنا نُعارضهم بالمخبِرين عن معجزات ماني وزرداشت وغيرهم مع قطعِكُم بكذبهم!

ثم إن سلّمنا[٦] أن ما ذكرتمُوه يدل على وقوع تلك المعجزات! ولكن هنا شبهةٌ[٧] تُوهِمُ نقيضَ ذلك، وهي أن كلّ واحدة من تلك المعجزات أمورٌ عظيمةٌ، والدواعي إلى نقلها متوفرةٌ، والموانعُ مرتفعة؛ فإنه لم يكُن على أحدٍ خوفٌ من نقل

---

(١) في (ج): «ولكن».

(٢) في (ج): «صدقة».

(٣) في (ب) و(ج): «النبوة».

(٤) في (ب) و(ج): «بهذه».

(٥) في (ج): «ثبت».

(٦) في (ج): «ولئن سلمنا».

(٧) في (ب) و(ج): «هاهنا شبه».

معجزات رسول الله ﷺ[(١)]، بل الخوفُ كان على الطاعنين فيها.

فلو كانت صحيحةً لوجب انتشارُ كلّ واحدةٍ منها على ما ذكرتُموه في معارضة القرآن، بل اشتهارُ هذه المعجزات أولى من اشتهار المعارضة؛ لأن الخوفَ أبداً كان موجوداً في إظهار المعارضة، والدواعي أبداً كانت متوفرةً على نقل المعجزات، فلما لم تبلُغ هذه المعجزاتُ إلى حدّ التواتر علمنا أنها غيرُ صحيحة.

فهذا هو الكلامُ على الأوجه الثلاثة المذكورة في بيانِ ظهورِ المعجزِ على محمد ﷺ[(٢)].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على ظهور المُعجِز عليه! ولكن هنا[(٣)] شبهة[(٤)] تمنع منه، وهي أن المعجز هو الفعلُ الخارق للعادة، وتجويزُ ذلك يجرُّ إلى السفسطة.

وذلك؛ لأنّا إذا جوّزنا تغيُّر العادات عن مجاريها لم يُمكنّا القطعُ باستمرارها في شيء من الأحوال قطعاً، فحينئذٍ لا يُمكنُنا القطعُ بأن الله تعالى لم يقلبْ ماءَ جيحون دماً عبيطاً[(٥)] عند غيبتنا[(٦)] عنه.

وإذا غَمضنا العينَ فلعله[(٧)] تعالى قلَبَ جُدرانَ البيت ذهباً إبريزاً، ثم كلما فتحنا العين جعلها مرةً أخرى كما كانت.

---

(١) في (ج): «صلعم».
(٢) في (ج): «صلعم».
(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٤) في (ب) و(ج): «شبه».
(٥) في (ج): «وماء عبيطا»، وفي (أ): «دماً غضباً». والصحيح ما أثبتناه.
(٦) كذا في (ب) و(ج): «غيبتنا»، وفي (أ): «غيبنا».
(٧) في (ب) و(ج): «فلعل الله».

بل من خرجَ من دارِه يلزمُهُ تجويزُ أن يكون قد تقلب[١] أقمشة البيت أناساً فضلاءَ علماءَ، وأنه[٢] صارت الأحجار والخشب التي هناك ذهباً وياقوتاً.

بل يلزم تجويزُ أن يرى الأعمى في ظلمة الليل - وهو بالصين - بقة الأندلس[٣]، مع أنّ البصيرَ لا يرى الشمسَ الطالعة في النهار.

وأيضا لا يُمكننا القطعُ بعدم تقلُّع الجبال من أماكنها، وبعدم انتشار الكواكب عند تغميضنا العينَ، وبعدم انقلاب الأشجار أناساً فضلاءَ يُلقي بعضُهم الدروسَ على البعض في المسائل الدقيقة، ولا يمكننا القطعُ بأن من لا يكون شيئاً لا يكون عالماً.

ومعلوم أنّ من التزم تجويزَ هذه الأشياء[٤] فقد خرج عن العقل، ودخل في محض الجنون، وإذا كان القول بجواز تغير العادات يُفضي إليه؛ كان القولُ به باطلاً.

ثم إن[٥] سلّمنا أن محمداً عليه السلام ادّعى النبوة وظهر المعجز عليه[٦]! ولكن لا نُسلّم أنّ كلّ من كان كذلك فهو نبيٌّ.

ونحن نضبط مداخلَ الاعتراض على هذه المقدمة أولاً، ثم نرجع فنقرِّر كلَّ واحدٍ منها:

وطريق[٧] الضبط: أن يقول[٨]: الفاعلُ لهذه المعجزات إما أن يكون هو ذلك

---

(١) في (ب) و(ج): «انقلب».
(٢) في (ب) و(ج): «علمناه أنه».
(٣) في (ج): «بقة بالأندلس»، وفي (أ) و(ب):«بقعة الأندلس». والصحيح ما أثبتناه.
(٤) في (ج): «الأمور».
(٥) في (ب) و(ج): «باطلًا ولئن».
(٦) في (ب) و(ج): «ظهر عليه المعجز».
(٧) في (ب) و(ج): «فطريق».
(٨) في (ب): «نقول»، وفي (ج): «تقول».

النبيّ ـ وهو[(١)] الذي يقوله الفلاسفة من أن المبدأ لحدوث[(٢)] هذه الحوادث قوةُ نفْسِ ذلك النبي ـ وإما أن يكون غيرَه.

وذلك الغير إما لا يكون حيّاً[(٣)] ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن مبدأ حدوث تلك المعجزات هو شيءٌ من خواصّ الأجسام كخاصّيّة المغناطيس في جذب الحديد ـ وإما أن يكون حيّاً.

وذلك الحي إما أن يكون جسماً ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة وهي التي تفعل هذه الأفعال العجيبة ـ وإما أن لا يكون جسماً.

وهو إما أن يكون غيرَ الله تعالى[(٤)] ـ وهو الذي يقوله بعضهم من أن الفاعل للمعجزات هو الجن أوالشياطين[(٥)] أو الملائكة، وهذا على قول من لا يجعل هذه الأشياء أجساما أما من يجعلها أجساماً، فهي داخلة في القسم الذي قبله ـ وإما أن يكون هو الله تعالى.

ولا[(٦)] يخلو إما أن يكون فعلُه لهذه المعجزات لا لغرض التصديق، بل إما لا لغرضٍ، أو لغرضٍ[(٧)] معلومٍ.

وهو أن يكون ابتداءَ عادةٍ، أو تكريرَ عادة متطاولة، أو معجزةً لنبيٍّ[(٨)] آخَرَ، أو

---

(١) في (ب) و(ج): «وهذا».
(٢) في (ب) و(ج): «مبدأ حدوث».
(٣) في (ب) و(ج): «أن لا يكون ميتاً».
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «والشياطين».
(٦) في (ب) و(ج): «فلا».
(٧) قوله: «أو لغرض» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «لشيء».

كرامةً لوليٍّ، أو لغرضٍ مجهولٍ لا طريقَ لنا إلى العلم به.

وإما أن يكون لغرضِ تصديقِه، وعند ذلك يجب بيانُ أنّ من صدَّقه الله[1] فهو صادقٌ، وذلك إنما يتمُّ ببيانِ كونِه تعالى فاعلاً مختاراً، وعالماً بكل المعلومات، قادراً على كلّ المقدروات، وأنه يمتنع الكذب عليه، فهذه مداخلُ الاعتراضات على هذه المقدمة.

ونحن[2] نعودُ إلى تقرير كلّ واحدٍ منها على سبيل التفصيل، فنقول:

اختلف الناس في حقيقة الإنسان فمنهم من زعم أنه عبارة عن هذه البنية[3] المخصوصة، ومنهم من قال: إنه مركب من هذه البنية[4] المحسوسة من[5] نفس هي[6] ليست[7] جسمًا ولا جسمانية.

فإن كان الحق هو الأول! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الشخصَ وقع له مزاجٌ مخصوصٌ استعدّ به أن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره، كما أن مزاج المغناطيس وقع على وجه استعدّ به[8] لأثرٍ مخصوص لا يصدر عن غيره؟

لا[9] يقال: الجسم لا بدّ وأن يكون قادراً بالقدرة [والقادر بالقدرة][10] لا يقدر على فعل الجسم.

(١) زاد في (ب) و(ج): «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «ثم نعود».

(٣) في (ج): «البينة».

(٤) في (ج): «البينة».

(٥) في (ب) و(ج): «ومن».

(٦) زاد في (ب): «هي».

(٧) في (ج): «ليست هي».

(٨) من قوله: «أن يقدر على ما لا يقدر عليه غيره» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٩) في (ب) و(ج): «ولا».

(١٠) كذا في (ب) و(ج): «بالقدرة والقادر بالقدرة»، وفي (أ): «قادراً بالقدرة والقادرية...إلخ».

لأنّـا نقول: لم لا يجوز أن يقال: القادر[١] ـ في الشاهد ـ إنما كان قادراً للبنية[٢] المخصوصة، لا لقدرةٍ[٣] قائمة به؟

وإن[٤] ساعدنا على ذلك! فلم قلتُم: إن القادرَ لا يقدرُ على الجسم واللون؟

والذي عوّلت المعتزلة عليه[٥] في ذلك فقد مرّ[٦] ذِكرهُ في مسألة الصفات، وبيّـنّا وجهَ[٧] ضعفِه، ولذلك فإن أبا الحسين معترفٌ بأنه لا يُمكن إقامةُ الدلالة على أنّ القدرة لا تتعلق[٨] بالجسم.

وأما أن كان[٩] الحق هو الثاني! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الشخصَ اختُصَّ بنفسٍ أقوى من سائر النفوس وأكملَ منها، فلا جرمَ قدر عَلى ما لم يقدر عليه غيرها[١٠]؟

ثم إن[١١] سلّمنا أنه ليس ذلك لأجل خاصّية في مزاجِ ذلك الشخص أو في نفسِه! فلم لا يجوز أن يكون ذلك لاطلاعه على شيء من الخواص الموجبة لذلك؟ فإنا نشاهد المغناطيسَ جاذباً للحديد، والحجرَ ـ الذي يسمى باغض[١٢] الخلّ ـ

---

(١) زاد في (ب) و(ج): «بالقدرة».

(٢) في (ب) و(ج): «لبنية».

(٣) في (ب) و(ج): «بقدر».

(٤) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٥) في (ج): «عليه المعتزلة».

(٦) في (ب) و(ج): «ذلك تقدم».

(٧) في (ب) و(ج): «وتبين وجهُ».

(٨) كذا في (ب) و(ج): «تتعلق»، وفي (أ): «يتعلق».

(٩) في (ب) و(ج): «وإن كان».

(١٠) كذا، ولعلها «غيره»، وسقطت اللفظة في (ب) و(ج).

(١١) في (ب) و(ج): «عليه. ثم لئن».

(١٢) كذا في (ب) و(ج): «باغض»، وفي (أ): «ناغص».

إن[١] أرسلتَه على إناءٍ فيه خلٌّ لم ينزلْ على عمودٍ بل ينحرفُ عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء[٢]، والزمردَ الفائقَ يُسيل عين الأفعى، والحجر الجالب للمطر مشهورٌ فيما بين الأتراك، والسمكة المعروفة بالرعادة يرتعد[٣] منها يد الصياد[٤]، وعودَ الصليب نافعٌ للمصروع، وزبل الذئب الملقى على الشوك ينفع من القولنج[٥].

وإذا كان كذلك، فلم لا يجوزُ أن يكون ذلك الشخص عرف جسماً خاصته[٦] إحداث ذلك الفعل الغريب؟

لا يقال: إن أمثالَ هذه الأشياء ـ وإن كانت مكتوبةً[٧] في بعض الكتب ـ إلا أن من جرّبها علِمَ[٨] كذبَ الناس في ذكرِها.

لأنّـا نقول: إن ذلك مما لا يضرُّ السائل؛ لأن الناسَ لمّا صنفوا في هذه الخواصّ كتباً عرفنا[٩] أنّ فسادَه[١٠] غيرُ معلوم بالضرورة، فيكفي للسائل مطالبته[١١] المستدلَّ بإبطالها.

---

(١) في (ب) و(ج): «إذا».

(٢) في (ج): «خارج الإناء».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «بالرعادة يرتعد»، وفي (أ): «بالرغادة تحذر».

(٤) في (ج): «الصائد».

(٥) قوله: «القولنج» زيادة من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «خاصية».

(٧) في (ج): «مذكورة».

(٨) في (ب): «جرّبها ثم».

(٩) في (ب) و(ج): «علمنا».

(١٠) في (ب): «أنفسادها»، وفي (ج): «فسادها».

(١١) في (ب) و(ج): «مطالبة».

ثم إن سلّمنا أنه ليس ذلك لأجل[١] خاصّيّة[٢] شيءٍ من الأدوية! فلم لا يجوز أن يقال: إن ذلك للاستعانة بالسماويات؟

فإن جمهور الصابئة يزعمون أن الأفلاك والكواكب حيواناتٌ ناطقة مدبّرة أن هنا[٣] طريقا إلى الاتصال بأرواحها، وأن مَن اتّصل بها قويَ على ما لم يقوَ عليه غيره، ولذلك فقد تواترت الأخبارُ عن جمعٍ من[٤] الأتراك[٥] أنهم يقدرون على استحداث[٦] السحاب والرياح، واستنزال الأمطار والثلوج، وتبريد الهواء في الصيف، وتسخينِه في الشتاء.

ثم إن[٧] سلّمنا أنه ليس للاستعانة بالسماويات! فلم لا يجوز أن يكون المحدِثُ لهذه العجائب أقواماً من الجن والشياطين وكان غرضهم من ذلك الإضلال والإغواء؟

يؤكد[٨] ذلك أن محمداً عليه السلام زعم أن ملكاً ألقى القرآن إليه، وأنتم ـ قبل العلم بنبوة محمد[٩] عليه السلام[١٠] ـ تجوّزون على ذلك الملَك أن يفعل القبيحَ المحظورَ، فلا يمكنكم أن تعلموا عصمتَه إلا بعد أن تعلموا نبوةَ محمد عليه السلام[١١]،

---

(١) في (ب): «أن ذلك ليس لأجل».

(٢) في (ج): «أن ذلك ليس لخاصة».

(٣) في (ب) و(ج): «مدبرة وأن هاهنا».

(٤) في (ب): «جميع».

(٥) في (ج): «عن جميع الأتراك».

(٦) في (ب) و(ج): «استجلاب».

(٧) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٨) في (ب) و(ج): «ويؤكد».

(٩) في (ب): «بنبوته».

(١٠) في (ج): «العلم بنبوته صلعم».

(١١) في (ج): «تعلموا نبوته عليه السلام».

ولا تعلمون[١] ذلك إلا بعد أن تعلموا أنّ خوارقَ العادات ليست إلا من أفعال الله تعالى، أو إن[٢] كانت من فعل الملَك، فإن الملَكَ لا يفعل القبيحَ.

وعلى التقدير الآخر يلزم الدورُ؛ فإذن لا بدّ من إقامة الدلالة على أن هذه الخوارق ليست من أفعال الملائكة والجنّ والشياطين[٣].

لا يقال: إنّ الاحتمالاتِ الأربعةَ التي ذكرتُموها باطلة من وجوهٍ عشرةٍ[٤] ثلاثةٌ منها عامة في الكلِّ، وسبعةٌ منها مخصوصة بالاحتمال الأخير.

أما الوجوه العامة:

فالأول: أنّا لو جوّزنا ما ذكرتُموه؛ لَمَا أمِنّا أن يكون السبب في وجود السماوات[٥] والأرضين شيئاً من[٦] الاحتمالات التي ذكرتُموها.

الثاني: أنّا لو تساعدنا[٧] على تجويز تلك الاحتمالات على الجملة، ولكنّ المدعيَ للنبوة لو كان كاذباً لوجب على الله تعالى[٨] أن يمنعَه منها؛ لئلا يُفضي إلى الإضلالِ وتلبيسِ[٩] الأدلة.

---

(١) في (ب) و(ج): «تعلموا».
(٢) في (ب) و(ج): «وإن».
(٣) في (ج): «والشياطين والإنس».
(٤) قوله: «عشرة» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ج): «السموات».
(٦) زاد في (ب) و(ج): «هذه».
(٧) في (ب) و(ج): «ساعدنا».
(٨) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٩) في (ب) و(ج): «والتلبيس في».

الثالث: أن هذه الوجوه[١] لو كانت محتملةً لذكرها[٢] العرب في القدح في نبوته عليه السلام؛ لأن[٣] من العلوم[٤] استقصاؤُهم في ذكر كلّ ما يكون مُبطِلًا لدعواه، فلما لم يذكروا شيئاً من هذه الاحتمالات علِمْنا فسادَها.

وأما الوجوه المانعة من احتمال الجنّ:

فالأول: أن العلم الضروري حاصلٌ بأن محمداً[٥] هو الآتي بالقرآن، وإذا كان الاحتمال الذي ذكرتُموه يدفع هذا العلمَ؛ كان باطلاً.

الثاني: أنه لا طريقَ إلى إثبات الجنّ والشياطين والملائكة إلا بالسمع، فكيف يصحُّ الطعن في النبوة بها لا يثبت إلا بعد ثبوتها؟

الثالث: أن القرآن لو كان من فعل الجنّ لكان إما أن يكون[٦] من فعل عقلائهم، أو من فعل ذوي النقص منهم.

والثاني باطل؛ وإلا لظهر الاختلالُ في القرآن، لوجوب ظهور ذلك في أفعال ذوي النقص.

وإن كان من فعل العقلاء لكان إما أن يكون فعلاً لغير الفاسقين منهم، أو كان فعلاً للفاسقين.

---

(١) في (ب) و(ج): «الوجود».

(٢) في (ج): «لذكرتها».

(٣) في (ب) و(ج): «لأنه».

(٤) في (ب) و(ج): «المعلوم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

(٦) في (ج): «إما يكون».

والأولى[١] باطل؛ لأن غير الفاسق[٢] يستحيلُ أن يصدرَ منه مثلُ هذا الإضلال[٣].

وإن كان ذلك[٤] من فعل الفاسقين وجب أن يعارضَهم المطيعون حتى يُزيلوا الشبهة؛ لأن ذلك من أعظم طاعاتِهم، ولما بطلت هذه الأقسامُ بطل كونُه من عمل الجنّ.

الرابع: أنه عليه السلام قد تحدّى الجنَّ بالقرآن، وادّعى عجزهم عنهُ، فلو كان ذلك من فعلِهم لتوفَّرت دواعيهم على معارضته؛ لأن من يُنسَبُ إلى العجز عن الشيء ـ وكان[٥] قادراً عليه ـ لا بدّ وأن يأتِيَ بذلك الشيء؛ كما[٦] في الإنس.

الخامس: أنه عليه السلام كان يَنهى عن متابعة الشياطين، ويأمُر بلعنِهم، والبراءةِ عنهم، ولو كان الفاعل لهذه المعجزات هو الجنَّ أو الشيطان[٧]؛ لاستحال منهما[٨] نصرته مع أنه يأمر بلعنِهما.

السادس: أن القرآن الذي ظهر على محمد عليه السلام[٩] لو جاز إسناده[١٠] إلى الجنّ؛ لجاز[١١] في كلّ كتاب ـ يدّعي الإنسانُ كونَهُ تصنيفاً له ـ أن يكون ذلك الكتاب

(١) في (ب) و(ج): «والأول».
(٢) في (ب) و(ج): «الفاسقين».
(٣) في (ب) و(ج): «الاختلال».
(٤) قوله: «ذلك» سقط من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «كان».
(٦) زاد في (ج) هنا: «قلنا».
(٧) في (ج): «هو الجن والشياطين».
(٨) في (ج): «منها».
(٩) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(١٠) كذا في (ب) و(ج): «جاز إسناده»، وفي (أ): «انتسابه».
(١١) كذا في (ب) و(ج): «لجاز»، وفي (أ): «كان».

من قِبَلِ الجنّ؛ فحينئذٍ إذن[١] لا يعلم في كتاب سيبويه أنه تصنيفه[٢]، ولا في كتاب أوقليدس أنه تصنيفه[٣]، وذلك يؤدّي إلى الشّكّ في الضروريات.

السابع: وهو الذي عول عليه النصيبي من المعتزلة في «نقضه الإلهي الكبير» لمحمد بن زكريا[٤]، وارتضاه المرتضى[٥] في كتابه في «إثبات الصرفة» ـ: أنّ هذا السؤال إما أن يذكر في القرآن، أو في غيرِه.

فإن ذكر في القرآن بنينا[٦] الجوابَ على القول بالصرفة وقلنا: إنا نستدلُّ على أن تعذُّرَ المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة، وإنما كان؛ لأن العلوم[٧] التي يتمكّنون[٨] بها من المعارضة صارت مسلوبةً عنهم.

وقد ثبت ـ بالدليل ـ أن القادر بالقدرة لا يقدر على فعلِ شيءٍ من العلوم ولا من أضدادِها في قلبِ الغير، ولا فرق في ذلك بين الملَك والجِنّ[٩] والبشرِ، وعلى هذا التقدير يندفع هذا[١٠] السؤالُ.

---

(١) قوله: «إذن» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ب) و(ج): «تصنيفه»، وفي (أ): «يصنفه».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «تصنيفه»، وفي (أ): «يصنفه».

(٤) في (ج): «الكبير لابن زكريا».

(٥) هو أبو القاسم علي بن الطاهر الشريف المرتضى، من ولد موسى الكاظم، كان نقيب الطالبيين وكان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي، وله تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣: ٣١٣)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٥٨٨).

(٦) كذا في (ج): «بنينا»، وفيهما: «فبنينا».

(٧) في (ب) و(ج): «المعلوم».

(٨) في (ج): «يمكنون».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «والجنّ»، وفي (أ): «الجنيّ».

(١٠) قوله: «هذا» سقط من (ج).

وأما على القول بأن المعجِز[١] هو الفصاحةُ، فلا[٢] يندفع هذا الإشكالُ؛ إذ من الجائز أن تكون[٣] فصاحةُ الجنّ والشياطين أعظمَ من فصاحة البشر، فلا جرم قدروا على هذا القرآن وألقَوه إلى محمد ﷺ[٤].

وأما إن ذُكر هذا الاحتمال في غير القرآن، فمن المعجزات ما يثبُت[٥] ـ بالدليل ـ أنه لا يقدر عليه إلا القادر لذاته مثل إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص.

ومنها ما يقدر على جنسه القادرُ بالقدرة مثل فلق البحر، وردّ الشمس إلى[٦] مغربها، ومنعِ الأفلاك عن حركاتِها.

ثم إن هذا القسم أيضاً على قسمين؛ لأن منها ما يحدث بحضرتنا مثل فلق البحر وتقلع الأشجار من منابتها.

وطريقنا إلى معرفة كونها من فعل الله[٧]: أنّ هذه أفعالٌ[٨] شاقّةٌ، والقادرُ بالقدرة لا يقدر[٩] على الأفعال الشاقة إلا إذا كانت بنيتُهُ[١٠] كثيفةً صلبةً؛ بدليل أنّـا نرى أن كلَّ من رقّت بنيتُه[١١] ضعُفت قوّتُه، وكل من كثفت بنيتُه قويت قوّتُه.

---

(١) في (ج): «العجز».
(٢) في (ج): «فلما».
(٣) في (ج): «يكون».
(٤) في (ج): «عليه السلام».
(٥) في (ج): «ثبت».
(٦) في (ج): «من».
(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٨) في (ج): «الأفعال».
(٩) كذا في (ج): «يقدر»، وفي النسختين: «يتقدّر».
(١٠) في (ج): «بنية».
(١١) في (ب) و(ج): «به بنية».

فعلمنا أنّ القادرَ على هذه الأفعال الشاقّة إما أن يكون هو الله تعالى، أو غيره، وإن كان غيره فيجب[١] أن يكون ذا بنيةٍ كثيفة.

ولو كان كذلك لشاهدناه؛ لأنه من المحال أن يكون المرئيُّ الكثيفُ حاضراً، والحاسة تكون سليمة، والموانع تكون مرتفعة، ثم إنا لا نراه!

فلمّا لم نرَ شخصاً يفعل هذه الأفعال علمنا أنّ الفاعلَ لها ليس إلا القادر لذاته، وذلك هو الله تعالى[٢].

وأما ما يحدث من جنس مقدور[٣] البشر ـ لا بحضرتنا ـ مثل سكون الأفلاك وطلوع الشمس من مغربها؛ فإنا لا نعلم كونَه من فعل الله تعالى إلا بإخبار النبيّ[٤] الذي عُرف صدقُه بدليلٍ[٥] من النوعَين الأوّلَين.

فهذا حاصلُ الأجوبة المذكورة في هذا الموضع، وهي ـ بأسرها ـ ضعيفة جداً؛ لأنّــا نقول:

أما الأول: فالجواب عنه أن صدور خلق السماوات والأرض[٦] لا يخلو إما أن يكون معلومَ البطلان بضرورةٍ أو بنظرٍ، أو لا يكون.

فإن كان معلومَ البطلان فقد أمِنّـا وقوعَهُ من الإنسان؛ لأن الذي عُلم ـ بالضرورة أو بالنظر[٧] ـ امتناعُ وقوعِه؛ كيف يُمكن تجويزُ[٨] وقوعه؟

---

(١) في (ب) و(ج): «وجب».

(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «المقدور».

(٤) زاد في (ج) هنا: «صلى الله عليه وسلم».

(٥) في (ج): «بالدليل».

(٦) في (ج): «السموات والأرضين».

(٧) في (ب) و(ج): «وزاد بالنظر».

(٨) في (ج): «مجوز».

وإن لم يكن ذلك معلومَ البطلان كان ذلك تجويزاً لأمر لم يعلم بطلانه، فلم يكن إلزامه على السؤال المذكور إلزاماً لأمر مستحيل عليه، فلا[١] يندفع به ذلك السؤال.

اللهم إلا[٢] أن يدّعوا العلم الضروري ـ أو البرهاني ـ بامتناع حدوث السماوات[٣] والأرضين من الجنيّ، أو الخاصية[٤]، وقوة النفْس، ثم يدّعوا أن تجويز حدوث المعجزات من هذه الوجوه يُفضي إلى القدح في ذلك الأصل المعلوم؛ فحينئذٍ يكون الكلام مستقيماً، ولكن دعوى الضرورة في ذلك مكابرةٌ، وأما الدلالةُ فما طالبناكم إلا بها.

وأما الثاني: وهو أن يجب على الله تعالى منع الملك والجن عن فعل المعجز، وإبطال تلك الخاصية.

فالجواب عنه: أن القولَ بالوجوب على الله تعالى[٥] محالٌ.

وبتقدير التسليم؛ فإنما يجب على الله تعالى[٦] منعُ الملك أو الجنيِّ عن فعل المعجز وإبطال تلك الخاصية.

فالجواب: أن القول بالوجوب على الله تعالى[٧] منع الجنّ من الأفعال العجيبة

---

(١) في (ج): «فلم».
(٢) قوله: «اللهم إلا» سقط من (ج)، ومكانه بياض.
(٣) في (ج): «السموات».
(٤) في (ج): «عن الجن والخاصية».
(٥) من قوله: «منع الملك والجن عن فعل المعجز» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) من قوله: «منع الملك أو الجني» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

أمراً لـم[١] يحتمل وجهاً آخرَ سوى كونها تصديقاً من الله تعالى[٢] لمدّعي الرسالة[٣].

فأما إذا احتمل هذه[٤] الوجه واحتمل كونه فعلاً للجنيّ لم يجب على الله تعالى[٥] منع الجني منه؛ لأن المكلّف لو اعتقد جزماً ـ عند رؤيته لذلك المعجز ـ كونه تصديقاً من الله تعالى ـ مع أن احتمال كونه من فعل الجني حاصل ـ؛ لكان المكلّف قد أُتيَ من قبل نفسه حيثُ جزَمَ لا في موضع الجزم لا من قبل الله تعالى، فثبت أنه لا وجهَ لإيجاب منع الجني على الله تعالى.

وأما الثالث ـ وهو أن هذه الاحتمالات لو كانت ممكنة لذكرتها العرب ـ فالجواب عنه: أنّ العرب ما كانوا أصحاب نظر ولا جدل[٦]، بل كان يخفى عليهم ما هو أجلى من هذه الاحتمالات.

وبتقدير أن يكونوا أصحاب النظر، فإنه لا يجب وقوفهم على جميع الاحتمالات.

وأيضاً: فلأن هذا المُجيب يجب عليه أن يكتفيَ في جميع الشبه المذكورة في باب النبوّات[٧] بمثل هذا الجواب، وحينئذٍ يكون اشتغالُ المتكلّمين بعقْد الأبواب والفصول في هذا المعنى وتدقيقِ الكلام في الأجوبة عن الشُّبه حشواً ضائعاً، ومعلوم أنّ ذلك فاسدٌ.

وأما الرابع ـ وهو أن العلم الضروري حاصلٌ بأن محمداً[٨] هو الذي أتى بهذا

---

(١) في (ج): «إذا لـم».
(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) كذا في (ب) و(ج): «لمدعي الرسالة»، وفي (أ): «للمدّعي للرسالة».
(٤) في (ج): «هذا».
(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٦) كذا في (ب) و(ج): «نظر ولا جدل»، وفي (أ): «النظر والجدل».
(٧) في (ج): «النبوة».
(٨) زاد في (ج) هنا: «صلعم».

القرآن ـ فالجواب عنه: أن الذي وقع العلمُ به أنّ القرآنَ لم ينتشر خبرُه إلا منه عليه السلام.

فأما أنه هو[١] الفاعلُ لذلك فهو غير معلوم، بل المعلوم ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام كان يدّعي أنه لقّنه ملَكٌ، وأنّه أخذهُ عن ذلك الملك، فإنكارُ ذلك تكذيبٌ له عليه السلام.

وأما الخامس ـ وهو أن الطريق إلى إثبات الجن والملائكة هو إخبار النبي عليه السلام[٢]، فكيف يقدح بالفرع في الأصل ـ فالجواب عنه: أنّ القطع بوجود الجنّ والملائكة يتوقّف على صحة النبوة، أما[٣] تجويزُ وجودهما فلا[٤] يتوقّف على صحة النبوة.

والسائل يكفيه ذلك التجويزُ، وعلى[٥] المستدلّ إبطالُه حتى يُمكنه القطعُ بأن ذلك المعجِز من فعل الله تعالى، وليس لأحد أن يحاول إقامةَ دلالةٍ على نفي الجنّ والملَك[٦]؛ لأن ذلك يتضمّن تكذيبَ الأنبياء قطعاً؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أنهم كانوا يُثبتون الملَكَ والجنّ.

وأما السادس ـ وهو قولهم: لو كان القرآن من فعل الجنّ لكان [إما][٧] من فعل مجانينهم، أو من فعل عقلائهم ـ فالجواب: لم لا يجوز أن يكون ذلك من فعل فسّاقهم؟

قوله: كان تجب على المطيعين معارضتُهم[٨].

---

(١) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) في (ب) و(ج): «وأما».

(٤) في (ج): «لا».

(٥) في (ج): «على».

(٦) في (ج): «والملائكة».

(٧) ما بين المعكوفتين زيادة من (ج).

(٨) كذا في (ب) و(ج): «معارضتهم»، وفي (أ): «معارضته».

قلنا: هذا ضعيفٌ؛ إذ من المحتمل أن يكون القادرون على مثل فصاحة القرآن كلُّهم كانوا فاسقين، ولم يكن في المطيعين من كان قادراً على المعارضة، فلأجل ذلك لم تحصل المعارضة.

ثم إن[1] سلّمنا أنّ[2] في المطيعين من كان قادراً على المعارضة! لكن لا نُسلّم أنه كان يجب عليهم المعارضةُ؛ فإن وجوبَ المعارضة لو كان[3] لأجل منع المفسدة، وقدّمنا[4] أن المعجز الصادر عن الجني[5] لمّا احتمل غيرَ المفسدة لم يجبْ على الله تعالى[6] كشفُ الحالِ فيه، فكذلك لا يجب أيضاً على مؤمني الجنّ.

وأما السابع ـ وهو أنه عليه السلام نسب الجنَّ إلى العجز عن الإتيان به فلو كان ذلك من فعلِهم لأتَوا بمثله ـ فالجواب عنه: أنّ من يُنسَب[7] إلى العجز عن الشيء فهو إنما يأتي بذلك الشيء إذا انحطّت منزلتُه بتقديرِ أن لا يأتيَ به.

فأما مَن لا يتضرّر بذلك أصلاً ـ لا في المال، ولا في الجاه، ولا بوجه من الوجوه ـ فلا نُسلّم أن ذلك مما يحمله على الإتيان بالمعارضة.

وإن[8] سلّمنا أن ذلك مما يدعوه إلى المعارضة، لكن لعلّ التذاذَه بالإغواء والإضلال يزيدُ على ذلك، فلأجل ذلك تركَ المعارضةَ.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) قوله: «أن» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) زاد في (ج) هنا: «لكان».
(٤) في (ج): «دفع المفسدة قد بينا».
(٥) في (ب) و(ج): «الجن».
(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «نسب».
(٨) في (ب) و(ج): «ولئن».

وإن[١] سلّمنا صحة ما ذكروه[٢] في حق الجنّ! لكنه لا يستمرّ في حقّ الملائكة.

وأما الثامن ـ وهو أنه عليه السلام كان يدعو الخلق إلى البراءة عن الشيطان، فكيف يكون الشيطان ناصراً له؟ـ فالجواب عنه: أن هذا العذرَ[٣] لا يجَري في الملائكة، ولأنه لا يبعُد أن يكون استلذاذُ الشياطينِ بنفوذ حِيَلِهم في الإنس وإضلالِهم[٤] يزيد على استضرارهم بلعنِ الإنس لهم، فيحتملون[٥] هذه المضّرةَ تحصيلاً لتلك المنفعة.

وأما التاسع ـ وهو أنّا لو جوّزنا في القرآن أن يكون من فعل غيره لجوّزنا في كتاب سيبويه وفي غيره مثلَه وهو سفسطةٌ ـ فالجواب: أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن محمداً عليه السلام كان يدّعي في القرآن أن الملَك ألقاه إليه، وأنه ليس ذلك من كلامه ولا من عمله، فإذا جعلتم ذلك موجباً للسفسطة يلزمُكم تكذيبُ قولِه.

وأيضاً: فإنه ما من كتابٍ وشعرٍ إلا وينقدح[٦] فيه هذا الاحتمال! ألا ترى أن الشعراء[٧] المتقدمين كان يزعم كلّ واحد منهم أن له جنّيّاً يعينه على الشعر؟ ولأنه ما من كتاب ولا شعر إلا ويجوز أن يكون المحدِثُ له إنساناً آخرَ غير الذي نسبه[٨] إلى نفسه، إلا أنه قد يكون هذا التجويزُ بعيداً، فلا جرم يُكتفى فيه بالظنّ الغالب.

---

(١) في (ج): «ولئن».
(٢) في (ج): «ما ذكرتموه».
(٣) في (ب) و(ج): «القدر».
(٤) زاد في (ج) هنا: «له».
(٥) في (ج): «فيتحملون».
(٦) في (ج): «ويقدح».
(٧) في (ج): «الشعر».
(٨) في (ج): «لا الذي ينسبه».

وأما في مسألتنا هذه فالظنُّ الغالبُ لا يكفي، بل لا بدّ[١] من القطع! فلا جرم كان الاحتمالُ الذي ذكرناه قادحاً.

وأما العاشر ـ وهو أن القرآن إنما كان مُعجزاً للصّرفة ـ فالجواب عنه: أنّا سنقيم الحجة القطعية في المسألة الثانية ـ إن شاء الله تعالى ـ على فساد القول بالصرفة، فبطل[٢] هذا الجواب.

ثم إن سلّمنا صحةَ القول بالصرفة! فلا نُسلّم أنّ القادر على سلب العلوم عن القلوب وتحصيلها فيها[٣] لا يمكن أن يكون قادراً بالقدرة.

ولا حجة للمعتزلة إلا الدليلُ الذي مضى ذكرُه في مسألة إثبات الصفات، وظهر وجهُ ضعفِه ظهوراً لا يبقى للعاقل فيه شكٌّ.

ثم إن[٤] سلّمنا أنّ القادر بالقدرة لا يقدر على هذه الأشياء! ولكن لم لا يجوز وجود أمورٍ لا تكون متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ـ مع أنها تكون[٥] قادرةً لذواتِها ـ مثل الأشياء التي يسميها[٦] الفلاسفةُ العقل والنفس؟ فحينئذٍ يصحُّ منها خلقُ العلوم في القلوب وإزالتُها عنها.

فإن تمسّكوا في نفيها بقولهم: لا طريق إلى إثباتها فيجب نفيُها؛ فقد[٧] ذكَرْنا في إبطال هذه الطريقة ما مرّ في أول الكتاب، فتبيّن بهذا سقوطُ هذا الجواب أيضاً.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٢) في (ج): «فيبطل».
(٣) في (ج): «منها».
(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٥) زاد في (ج) هنا: «ظهور».
(٦) في (ج): «تسميها».
(٧) قوله: «فقد» زيادة من (ب) و(ج).

وأما قولهم: المتولّي لقلع الجبال ونقل الأثقال العظيمة لو كان جنياً لكان ذا بنية كثيفة ولو كان كذلك لوجب أن نراه؛ فللسائل أن يمنع المقدمة الأولى من وجهين:

أحدهما: لم لا يجوز ألا يكون[١] الجني[٢] متحيزاً ولا قائمًا به، ومع ذلك يكون قادراً على الأفعال الشاقّة.

وثانيهما: إن سلّمنا كونه جسماً! فلم لا يجوز أن يكون الجسمُ اللطيف قادراً على الأفعال الشاقة؟ وليس مع المعتزلة في دفع هذه المطالبة إلا الاستقراء، وإنه لا يفيدُ العلم.

وأما المقدمة الثانية ـ وهي أن الجسمَ الكثيف الحاضر يجب أن يراه السليمُ الحسِّ ـ فقد مضى إبطاله في الأصل العاشر[٣]، فهذا جملة الكلام في هذا المقام.

ثم إن[٤] سلّمنا أن الفاعل لمعجزات الأنبياء هو الله تعالى! لكن لا نُسلّم أن[٥] يكون فعلُه للشيء الخارق للعادة محتملاً لكونه تصديقاً.

بيانه: وهو أنه ليس إيجادُ الفعل الخارق للعادة نفسَ التصديق، ولا يمكن أيضاً أن يكون لأجل التصديق، وإلا لكانت فاعلية الله تعالى معلَّلةً بالغرض، وإنه غير جائز.

وإذا لم يكن المعجزُ نفسَ التصديق ـ وليس أيضاً حدوثُه لأجل التصديق ـ لم يكن له دلالةٌ عليه أصلاً.

---

(١) في (ج): «أن يكون».
(٢) هنا زيادة في (ب) و(ج): «لا».
(٣) في (ب) و(ج): «الحادي العاشر».
(٤) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٥) في (ج): «أنه».

ثم إن[١] سلّمنا أنه يُمكن أن يكون إيجادُ الله تعالى المعجزَ لأجلِ غرضٍ[٢]! ولكن لم قلتُم: إنه لا بدّ وأن يكون له فيه غرضٌ؟

بيانه: وهو أنّ القادر إذا رجّح الفعل على الترك، فذلك الترجيح إما أن يتوقّف على مرجِّح، أو لا يتوقّف.

فإن توقف استحال منا فعلُ بعضِ ما يصحُّ صدوره منّا إلا لمرجّحٍ، وذلك المرجِّحُ إن كان فعلاً لنا احتجنا في فعلِنا له[٣] إلى مرجِّحٍ آخرَ، ولزم التسلسُل.

وإن كان فعلاً لله تعالى ـ وقد[٤] مرّ غيرَ مرّة أن عند وجود المرجح يجبُ الفعل ـ فحينئذٍ يكون الله[٥] فاعلًا لما عنده يجب حصولُ فعل العبد، فتكون[٦] القبائحُ الصادرة عنهم مستندةً إلى الله تعالى، وإذا جاز عليه فعلُ القبيح سقط الاستدلالُ بالمعجز على الصدق.

وأما إن لم يتوقّف ترجيحُ القادرِ الفعلَ[٧] على التركِ على المرجّح؛ لـم[٨] يلزَمْ أن يكون فعلُ الله تعالى[٩] للمعجز لأجل غرضٍ، فثبت أنه لا يجب أن يكونَ فعلُ الله تعالى لغرضٍ[١٠].

---

(١) في (ب) و(ج): «أصلًا ولئن».
(٢) في (ب) و(ج): «الغرض».
(٣) قوله: «له» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «فقد».
(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٦) في (ج): «فيكون».
(٧) في (ج): «القادر للفعل».
(٨) قوله: «لـم» سقط من (ج).
(٩) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(١٠) في (ج): «فعل الله لا لغرض».

ثم إن[١] سلّمنا أنه يجب أن يكون لغرضٍ! لكن لا نُسلّمُ أن ذلك الغرضَ ليس إلا تصديقَه لذلك المدّعي، فلا بد من الدلالة على ذلك سواءٌ قدرنا على ذكرِ غرضٍ آخَرَ، أو لـم[٢] نقدر عليه.

ثم إنا نذكر ـ على سبيل التبرُّع ـ أغراضاً أخر سبعة:

أحدها[٣]: أن يكون لطفاً لمكلّف آخَر.

وثانيها أن يكون إجابةً لدعوةِ إنسان آخَر.

وثالثها: أن يكون معجزةً لنبي آخَر.

ورابعها: أن يكون المقصودُ منه ما هو المقصود من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات؛ فإن المتشابهات لمّا كانت بظواهرها موهمةً للخطأ والمكلّفُ لا يُمكنه الاحترازُ عن ذلك الخطأ إلا بتحمُّل المشقة من النظر والتأمُّل؛ فلا جرم يصير مستحقاً للثواب بسبب ذلك.

فكذلك هنا[٤] لما كان مُوهماً كونُ المدعي صادقاً فالمكلَّف لا يُمكنه أن يجزمَ بذلك إلا تدقيق[٥] النظر، فالله تعالى يفعلهُ ابتلاءً وامتحاناً للمكلّف ليستحقَّ الثوابَ مما يلزمه[٦] من المشقة.

وخامسها: أن يكون ذلك ابتداءَ عادةٍ أراد اللهُ تعالى[٧] إجراءَها[٨] فيما بعد ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ج): «ولـم».

(٣) في (ب) و(ج): «أخر من وجوه أخر أحدها».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «بتدقيق».

(٦) في (ج): «بما ناله».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «أجراها».

وسادسها: أن يكون ذلك تكرير عادة لا تدورُ إلا في مُدد[١] متطاولة.

لأن العاداتِ قد تكونُ عائدةً في كلّ يوم مثل طلوع الشمس من مشرقها، وقد تكون عائدةً في كلّ شهر مثل استهلال القمر وتبدُّره، وقد تكون عائدةً في كلّ سنة مثل أحوال الفصول، وقد تكون عائدةً في كلّ ثلاثين سنة مثلاً كعودة زحلٍ إلى نقطةٍ بعينها من الفلك، وقد تكون عائدةً في كلّ أربع وعشرين ألف سنة مثل عوداتِ الثوابتِ إلى نقط[٢] بأعيانِها من الفلك.

وإذا[٣] جاز ذلك احتمل أن يُقال: إن هذا الذي حدث في زماننا فهو ـ وإن كان خارقاً لعادة زماننا ـ إلا أنه موافق لعادة ذلك الدور المعلوم الذي له، حتى إن[٤] الخارقَ للعادة بالنسبة إليه هو عدمُ وقوعِه لا وقوعُه.

وسابعها[٥]: أن يكون غرضُه إضلالَ العباد، وهذا الوجه لا يُمكن إيرادُه إلا على الأشعرية الذين يُجوّزون ذلك من الله تعالى[٦].

وإذا ثبت احتمالُ هذه الوجوه لم يكن الجزمُ بأنه لا غرضَ من إحداث هذا المعجِز إلا التصديق.

لا يقال: هذا مدفوع من وجهين:

الأول: أن من ادعى كونه رسولاً للملِك عند حضور الملِك فإذا قال: أيها الملك

---

(١) في (ج): «هذه».

(٢) في (ج): «نقطة».

(٣) في (ج): «فإذا».

(٤) في (ب) و(ج): «من أن».

(٥) زاد في (ج) هنا: «أن يكون على سبيل الإرهاص وثامنها».

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

إن كنتُ صادقاً في مقالتي[١] فخالفْ عادتَك! فالملكُ إذا خالفَ عادتَه حصل العلمُ بصدق المدّعي مع احتمال أن يكون قيامُه لأجل غرضٍ آخَرَ.

الثاني: وهو أن الوجوه التي ذكرتُموها ـ وإن كانت محتملةً ـ إلا أن الأظهرَ وقوعُه لأجل تصديق ذلك المدّعي.

فلو خرق اللهُ العادةَ ـ لا لأجل التصديق ـ لكان قد فعل ما يُوهِمُ التصديقَ[٢]، وفعلُ ما يُوهم تصديقَ الكاذب غيرُ جائزٍ إما لقبحه ـ على ما يقوله المعتزلة ـ، أو لأنه يُفضي إلى تعجيز الله[٣] عن تعريفِ عبادِه صدقَ أنبيائه على ما يقوله الأشعرية.

لأنّـا نقول: أما الأول: فالجوابُ عنه من وجهين:

الأول[٤]: أنّ حاصلَ هذا الاستدلال ـ بعدَ التحقيق ـ راجعٌ إلى التمسُّك بدورانٍ جزئي.

وذلك لأنّ حصولَ ذلك[٥] الفعلِ الخارقِ للعادة عقيبَ التماس المدّعي، وعدَمه عند عدمه ليس إلا الدوران، وقد عرفتَ أنه لا يفيدُ الظنَّ القويَّ فضلاً عن العلم.

فإنه من المحتمل أن يكون إتيانُ الملك بذلك الفعل لأسبابٍ أُخَرَ اتفقت مقارنتُها لذلك الالتماس من جوعٍ، أو عطشٍ[٦]، أو لدغِ عقربٍ، أو حدوثِ ألمٍ إلى غير ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «مقالي».

(٢) في (ج): «يوهم تصديق الكاذب».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «وهو».

(٥) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «وعطش».

الثاني: أنكم إما أن تُسلّموا احتمالَ أن يكون قيامُ الملك لأجل غرضٍ[١] سوى تصديق المدعي لرسالته، أو تمنعوا منه.

فإن سلّمتُم ذلك ـ فمع تسليم ذلك الاحتمال ـ لا يُمكن دعوى اليقينِ والجزم بأنه لم يفعل[٢] ذلك إلا للتصديق؛ لأن القطعَ بثبوت الشيء مع الحُكم باحتمال عدمه لا يجتمعان.

وإن منعتُم من ذلك الاحتمال وجب عليكم أن تُثبتوا أنّ فعلَ الله تعالى[٣] لا يحتمل إلا التصديق حتى يكون مساوياً للمثال المذكور في الشاهد، ونحن ما طالبناكُم إلا بذلك!

وأما الثاني: فالجواب عنه: أن القبيح إنما هو تصديقُ الكاذب[٤]، فأما الفعلُ الذي يحتمل أن يكون تصديقاً وأن لا يكون فليس بقبيح.

لأن المكلَّف لو حمَلَه على التصديق لكان قد جزَم لا في موضعه، فيكون التقصيرُ منه لا من الله تعالى، وصار هذا كما ذكرنا من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات على ما مرّ بيانُه غيرّ مرّةٍ.

وقوله: يفضي ذلك إلى عجز الله.

قلنا: هذا ركيك؛ لأن العجز إنما يلزَمُ[٥] لو كان ذلك ممكناً، ثم إنه لا يكون قادراً[٦]، فأما إذا لم يكن في الفعل الخارقِ للعادة جهةُ دلالة على الصدق[٧] لم يلزَمْ من

---

(١) زاد في (ج) هنا: «آخر».

(٢) في (ج): «لا يفعل».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «فالجواب عنه: أن ذلك إنما يصح إذا كان تصديقاً للكاذب».

(٥) زاد في (ج) هنا: «أن».

(٦) زاد في (ب) و(ج): «عليه».

(٧) في (ب) و(ج): «التصديق».

عدمِ اقتدارِ الله[١] على جعلِهِ دليلًا على الصدق عجزُه، كما لا يلزم من عدم اقتداره على جعلِه دليلاً على جلوس غرابٍ على قمة جبل قافٍ عجزُه.

ثم إن[٢] سلّمنا أن إيجادَ الله الفعلَ الخارق للعادة لأجل التصديق! فلم قلتُم: إنّ من صدّقه اللهُ فهو صادقٌ؟

قوله: تصديقُ الكاذبِ كذبٌ، والله تعالى لا يكذب.

قلنا: لم قلتُم: إن الله تعالى لا يكذب؟

وفي هذا المقامِ اختلف نظرُ المعتزلة والأشعرية؛ أما المعتزلة فقد زعموا أن الكذب قبيحٌ، والله تعالى لا يفعلُ القبيحَ.

والكلام عليه: أنّا لا نُسلّم أنّ الكذبَ قبيحٌ، وتقريرُه ما مرّ في مسألة الحُسن والقُبح.

ثم إن[٣] سلّمنا ذلك! فلا نُسلّم أن الله[٤] لا يفعل القبيحَ.

بيانه من وجوده[٥] ثلاثة[٦]:

الأول: ما مرّ في خلق الأعمال أنّ الله تعالى[٧] هو الموجِدُ لكلّ أفعال العباد.

الثاني: أنه تعالى إما أن يكون عالماً بكل المعلومات، أو لا يكون.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٣) في (ب) و(ج): «والقبح ولئن».
(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٥) في (ب) و(ج): «وجوه».
(٦) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).
(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

فإن كان، فالكافر ـ الذي عُلم منه الكفر ـ استحال أن لا يفعله على ما بيّناه فيما مضى.

ثم إنه تعالى كلّفه أن[١] لا يفعله، فيكون ذلك تكليفاً بما[٢] لا يطاق، وإنه أقبح القبائح في الشاهد، فيكون الله تعالى فاعلاً لِمَا هو ـ في الشاهد ـ قبيح.

وإن لم يكن عالماً بكل المعلومات جاز أن لا يعلمَ قبحَ القبيح، بل يعتقدَ فيه كونه حسناً، وعلى هذا التقدير لا يمتنعُ إقدامُه على القبيح.

الثالث: ما سبق أنّ الداعيَ إلى الكفر من فعل الله[٣]، وأن حصولَ الكفر عقيبَ حصول الداعي إليه واجبٌ، فيكون الله تعالى فاعلاً لِمَا يوجبُ القبح.

ولا فرقَ ـ في العقل ـ بين فعلِ القبيح ابتداءً، وبين فعلِ ما يُوجب القبح[٤].

وأما الأشعرية فقد زعموا أن الكذبَ على الله تعالى[٥] محالٌ، واستدلُّوا عليه بما مضى في مسألة الكلام، والاعتراضُ عليه ما مضى هناك.

ثم إن سلّمنا وجوبَ كونه صادقاً بالصدق القديم! لكن لم لا يجوز أن يخلق حروفاً وأصواتاً تدل على خلاف ما في الوجود حتى يكون الكلامُ المسموع المكتوب كذباً؟ وأن يخلق المعجزاتِ على أيدي الكذّابين كما يخلقُها على أيدي الصادقين؛ إذ لا يقبحُ منه تعالى عندكم شيء أصلاً؟

ثم إن[٦] سلّمنا أن المعجز يدلُّ على الصدق! ولكن هنا بحثٌ آخرُ، وهو أن

---

(١) في (ج): «بأن».

(٢) في (ج): «لما».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) في (ج): «القبيح».

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

النبي كيف يعرف أن المرسِل[١] هو الله تعالى[٢] ولم يأمن أن يكون ذلك المرسل شيطاناً مُضلاً[٣]؟

بيانه: وهو[٤] أنّـا إنما نعرف كونَ المدّعي رسولًا صادقاً بظهور المعجز عليه، وذلك إنما يمكن بعد معرفة عادات الناس حتى نعرف[٥] أن ما يخالفها[٦] معجزٌ.

فكذلك النبيُّ[٧] إنما يمكنه معرفةُ أن ذلك المرسِلَ ليس بشيطانٍ لو تقدّمت معرفتُهُ بعادات الشياطين، وإلا فكيف يعرف أن ذلك الفعلَ المعجز ليس من الأمور المعتادة للشياطين، لكن النبيَّ[٨] قبل وصول الملك إليه لم يكن عالماً بعادات الشياطين وغيرهم، فلا يمكنه[٩] أن يعرف أنّ ذلك الفعلَ غيُر معتادٍ لهم.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدل على نبوة محمد صلى الله عليه ! لكن[١٠] هنا شُبهٌ[١١] تُوهم نقيضَ ذلك، وهي من وجهين:

- **الأول**: ما يمنع من القول بالنبوّة مطلقاً.

- **والثاني**: ما يمنع من القول بنبوته صلى الله عليه[١٢] خاصةً.

---

(١) في (ب) و(ج): «أنه رسول».
(٢) قوله: «هو الله تعالى» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «مفصلًا».
(٤) في (ج): «هو».
(٥) في (ب) و(ج): «تعرف».
(٦) في (ج): «يخالف».
(٧) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٨) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٩) كذا في (ب) و(ج): «فلا يمكنه»، وفي (أ): «ولا تمكنه».
(١٠) في (ج): «صلعم ولكن».
(١١) في (ب) و(ج): «نسبة».
(١٢) في (ج): «عليه السلام».

أما النوع الأول: فهو من وجوهٍ سبعة[١]:

ـ **الأول**: أنه لو جاز بعثةُ الرُّسُلَ؛ لجاز التكليفُ، والتكليفُ غيرُ جائزٍ، فالبعثة غيرُ جائزة.

أما الشرطيةُ، فلا خلافَ فيها بين العقلاء[٢].

وأما أن القول بالتكليف غير[٣] جائز[٤]؛ لوجوهٍ تسعة[٥]:

الأول: ما مرّ في مسألة خلق الأعمال أن[٦] قدرةَ العبد غيُر صالحةٍ للإيجاد، وأن فعْلَهُ حاصلٌ بقدرة الله تعالى[٧]، وإذا[٨] كان كذلك استحال تكليفُ العبد[٩] كما يستحيل تكليفُ العاجز بالفعل، وكما يستحيل تكليفُ الجاهل به[١٠].

الثاني: أن ثبت[١١] أنّ قدرةَ العبد صالحةٌ للإيجاد، ولكنها إنما تؤثر في الفعل إذا رجحت[١٢] داعيتُهُ إلى الفعل على داعيتِهِ إلى الترك.

وقد عرفتَ أنّ وجودَ تلك الداعية من فعل الله تعالى[١٣]، وأنّ ترتُّبَ الفعل على

---

(١) في (ب) و(ج): «الأول فمن وجوه».

(٢) قوله: «بين العقلاء» سقط من (ج).

(٣) في (ج): «وأما أن التكليف غير».

(٤) من قوله: «فالبعثة غير جائزة» إلى هنا مثبت في (ج) على الحاشية وأشار لها بـ«صح».

(٥) في (ب) و(ج): «جائزٌ فلوجوه».

(٦) في (ب) و(ج): «فإن».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ج): «فإذا».

(٩) في (ج): «استحال تكليفه».

(١٠) في (ب) و(ج): «الجمادية».

(١١) في (ب): «نثبت»، وفي (ج): «تثبت».

(١٢) في (ب) و(ج): «ترجحت».

(١٣) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

تلك الداعية واجبٌ، فإذا كان كذلك لم يكن العبد متمكّناً من الفعل؛ لأن الله تعالى[١] متى خلقَ الداعية وجب صدورُ الفعل عن قدرته، ومتى لم يخلقْها فيه استحال صدورُ الفعل عنه.

وربما يُعبَّر عن هذا المعنى بعبارةٍ أخرى، وهي: أن العبد لو كُلِّف لكان إما أن يُكلَّف حالَ كونه متساويَ الدواعي إلى الفعل والترك، أو حال ترجُّح إحدى الداعيتين[٢] على الأخرى.

والأول باطل؛ لأنه حالَ تساوي الدواعي يستحيلُ صدورُ الفعل عنه، فلو كُلف بالفعل في ذلك الوقت لكان مكلفاً بما يستحيلُ صدورُه منه.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا ترجّحت إحدى الداعيتين على الأخرى فالذي تدعو الداعيةُ المرجوحةُ إليه تكون ممتنعة[٣]؛ لأنها حين كانت مساويةً[٤] للجانب الآخر كانت ممتنعةً، فلأَنْ تكونَ ممتنعة عند صيرورتها[٥] مرجوحةً كان أَولى.

وإذا كان المرجوحُ ممتنعاً كان الراجح واجباً؛ لاستحالة الخروج عن طرَفَي النقيض، وإذا[٦] كان أحدُ الطرفين واجباً والآخر ممتنعاً استحال التكليفُ.

الثالث: إن سلّمنا أنّ العبدَ متمكّنٌ من الفعل، ولكن الله تعالى إما أن يكون عالماً بكل المعلومات، أو لا يكون.

فإن كان لزم استحالةُ أن لا يكفُرَ من عَلم منه الكُفرَ، واستحالةُ أن لا يُؤمنَ

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «الداعيين».
(٣) في (ب) و(ج): «يكون ممتنعاً».
(٤) في (ب) و(ج): «متساوية».
(٥) كذا في (ج): «صيرورتها»، وفيهما: «صيروتها».
(٦) في (ب) و(ج): «فإذا».

من علم منه الإيمانَ، فيكون التكليفُ واقعاً إما بما يستحيل وقوعه، أو بما[١] يجب وقوعه.

وإن لم يكن عالماً بكل المعلومات لم يصحَّ القول بالتكليف؛ لأنه حينئذٍ يجوز أن نعتقد[٢] في المطيع كونَه عاصياً، وفي العاصي كونَه مطيعاً، فيعذِّب المطيع ويُثيبَ العاصي! وعلى هذا التقدير يكونُ الانقيادُ للتكليف عبثاً[٣].

الرابع: أن التكليف إما أن يكون لفائدةٍ، أو لا يكون[٤].

ومحالٌ أن لا يكون لفائدةٍ؛ لوجهين:

- **أما أولاً**: فلأنَّ العبثَ غيرُ جائزٍ على الحكيم.

- **وأما ثانياً**: فلأنَّهُ لولا المرجِّحُ لكان قد ترجَّح أحدُ[٥] طرَفَيِ الممكن على الآخَر لا لِـمُرجِّحٍ.

وأما إن كان لفائدةٍ فهي إما أن تكون راجعة إلى الله[٦]، أو[٧] العبد.

والأول باطلٌ؛ لاستحالة النفع والضر[٨].

وبتقدير جوازِ ذلك لا يحسُن قَبولُ تكليفِهِ؛ إذ ربما يأمرُ بالقُبح وينهى عن

(١) في (ب) و(ج): «وإما بما».

(٢) في (ب) و(ج): «يعتقد».

(٣) زاد في (ج) هنا: «وسفهًا».

(٤) في (ب): «لفائدة أو لفائدة»، وفي (ج): «لفائدة أو لا لفائدة».

(٥) في (ب) و(ج): «قد رجح بعد».

(٦) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٧) زاد في (ج) هنا: «إلى».

(٨) في (ب) و(ج): «النفع والضرر عليه».

الحُسن؛ تحصيلاً لمنفعة[١] عائدةٍ إليه، أو دفعاً للمضّرة عن النفس.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الفائدة إما جلبُ منفعة أو دفعُ مفسدة[٢]، ولا منفعةَ إلا والله[٣] قادرٌ على تحصيلها ابتداءً، ولا مضرّةَ إلا والله تعالى[٤] قادرٌ على دفعِها ابتداءً، فيكون توسيطُ التكليف عبثاً.

لا يقال: التفضيل[٥] بالتعظيم قبيحٌ! ألا تَرى أنه يقبحُ منها[٦] تعظيمُ الصبيان والجهال؟ فلما كان كذلك لا جرمَ حسُن التكليف ليحسُن منه تعالى[٧] تعظيمُ عبادِه، وهذا هو عُمدةُ المعتزلة.

لأنّـا نقول: أما قبحُ التفضيل[٨] بالتعظيم فهو مبنيٌّ على تحسين الفعل[٩] وتقبيحه، وإنه باطلٌ.

وإن[١٠] سلّمنا ذلك! ولكنه متى يكون ذلك قبحاً[١١] إذا تضمّن ذلك عود ضررٍ إلى المعظّم، أو إذا لم يتضمن. م ع.

بيانه: أنّـا لو عظّمنا من لا يستحقُّ التعظيم صار ذلك سبباً في فتور الدواعي

---

(١) في (ب) و(ج): «لنفقة».

(٢) في (ب) و(ج): «مضرة».

(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٤) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٦) في (ب) و(ج): «يصح هنا».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «فضل»، وقوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٩) في (ب) و(ج): «العقل».

(١٠) في (ب) و(ج): «ولئن».

(١١) في (ب) و(ج): «قبيحاً».

عن اكتسابِ الصفاتِ التي يُستحقُّ لأجلها[١] التعظيمُ، وذلك يؤدي إلى اختلال نظام العالم؛ لأنه حينئذٍ لا يكون البعضُ أولى بالرئاسة من البعض، وذلك يُوجب عودَ الضـرر على ذلك المعظَّم.

فلأجل هذا قبُح منا أن نتفضّل بالتعظيم؛ لأن حاصلَهُ راجعٌ إلى دفعِ ضررٍ مظنون، حتى لو لم يكن هناك[٢] هذا الضررُ المظنون، فنحن لا نُسلّم قبحَ التعظيم لِـمَن لا يستحقُّه.

وأما الباريء[٣] فلما[٤] استحال عليه النفعُ والضرر كان تعظيمُه لمن لا يستحقُّ أيضاً لا للمنفعة إلى الغير من غير ضررٍ أصلاً، فكان حسناً.

وإن[٥] سلّمنا قبحَ التفضيل[٦] بالتعظيم، ولكن استحقاقَ التعظيم لا يتوقّفُ على كون الفعل شاقّاً، ألا ترى أنه يستحيلُ أن يشقَّ على الله تعالى فعلٌ من الأفعال مع أنه تعالى[٧] يستحقُّ التعظيم.

ولو[٨] كان كذلك فلو كان الغرضُ من التكليف استحقاقَ التعظيم لوجب أن يأمر الله تعالى بما لا يشقُّ فعلُه حتى يحصل استحقاقُ التعظيم، فحينئذٍ لا يكون في تكليفِه تعالى إيّانا للأفعال الشاقّة فائدةٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «التي بها يستحق».

(٢) في (ب) و(ج): «هنالك».

(٣) زاد في (ج) هنا: «سبحانه».

(٤) في (ب) و(ج): «لما».

(٥) في (ب) و(ج): «ولئن».

(٦) في (ب) و(ج): «التفضل».

(٧) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٨) في (ب) و(ج): «فإذا».

لا يقـال: إنما حسُن التكليف؛ لأن المنفعة[١] المستَحقَّة أثـرٌ عنـد العقلاء[٢] من التفضيل.

لأنّـا نقول: هذا باطل من وجهين[٣]:

أما أولاً: فلأنّـا سنبين أن الاستحقاق على الله تعالى محال.

وأما ثانياً: فلأن المستحقّ إنما يكون أثر من المتفضل[٤] إذا كان المتفضّل ممن يُستنكَفُ عن قَبول تفضيله[٥]، وذلك في حقِّ الله تعالى مُحالٌ، والعلم باستحالته ضروريٌّ، فبطل ما ذكروه.

الخامس: أنّ الفائدة التي لا تحصل إلا من التكليف[٦] ليست إلا استحقاق المنفعة[٧] تعظيمًا أو ثواباً، لكن حصول هذا الاستحقاقِ منفعةٌ غيُر ضرورية ولا مُحتاجٌ إليها، فلو وُجد التكليف لكان إتيانُ المكلَّف بما كُلّف به سبباً لأنْ يحصل له منفعةٌ غير ضرورية ولا يحتاج[٨] إليها، وعدم إتيان[٩] به يكون سبباً لاستحقاق الضّرر العظيم.

ومن المعلوم أن الأمر الذي يكون حالُه دائراً بين أن يفيد منفعة غير ضرورية ولا

---

(١) في (ب) و(ج): «الفائدة والمنفعة».

(٢) في (ب) و(ج): «عند العقلاء أثر».

(٣) قوله: «من وجهين» سقط من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ب) و(ج): «به».

(٥) في (ب) و(ج): «تفضله».

(٦) في (ب) و(ج): «التي تحصل من التكليف».

(٧) زاد في (ب) و(ج): «سواء كانت المنفعة».

(٨) في (ج): «محتاج».

(٩) في (ب) و(ج): «إتيانه».

يحتاج[١] إليها وبين أن يفيد مضرة عظميه[٢] فإن العقل يقتضي وجوبَ الاحتراز عنه، فإذن التكليفُ شيءٌ يجب على الحكيم ألا يفعله.

السادس: أن القول بحُسن التكليف في حقّ المؤمن يقتضي القول تحسينه[٣] في حقّ الكافر؛ لأن أحداً من العقلاء لم يُفرّقْ بين الموضعَين، لكنّ تكليفَ الكافرِ لا فائدةَ فيه إلا الإضرارُ[٤] المحضُ، وذلك قبيحٌ، فوجب أن يكون تكليفُه قبيحاً.

واحتيالُ المعتزلة في دفع ذلك بقولهم: التكليفُ ليس مُوجباً للضرر لحصول حقيقة التكليف مُنفكّةً عن الضرر باطل؛ لأنه من الجائز أن يكون الشيء متركّباً من أمرين[٥] كلّ واحدٍ منها لا يكون مُضّراً ويكون المجموع مُضراً إما لكونها عند اجتماعها علة واحدة مركبة، أو لكونه[٦] بعضِها علةً والباقي شرطاً.

السابع: أنّ مَن علمه الله[٧] سعيداً لا ينقلب شقياً، ومَن علمه الله[٨] شقيّاً لا ينقلب سعيداً، فلا فائدةَ إذن في التكليف.

الثامن: ـ وهو شبهة أصحاب الإباحة قالوا ـ: كمالُ الإنسان[٩] أن يكون مستغرقاً في معرفة الله[١٠]، وفي التفكُّرِ في كمالِه وجمالِه، واللذةُ الحاصلة منها أعظمُ اللّذّات،

---

(١) في (ج): «محتاج».

(٢) في (ج): «عظيمة».

(٣) في (ب) و(ج): «بحسنه».

(٤) في (ب) و(ج): «إضرار».

(٥) في (ب) و(ج): «مركباً من أمورمور».

(٦) في (ب) و(ج): «لكون».

(٧) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٨) قوله: «الله» سقط من (ب) و(ج).

(٩) زاد في (ب) و(ج): «في».

(١٠) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وهذه الحالةُ ينافيها الاشتغالُ بالأحوال الجسمانية، والمنافي لأعظم السعادات لا يجوز أن يكون مشروعاً، لكنّ القيامَ بأداء بالتكليف[١] لا يُمكن إلا بالاشتغال بالأحوال الجسمانية، فإذن القيامُ[٢] بأداء التكليف[٣] مانعٌ عن أعظم الكمالات، فوجب أن لا يكونَ مشروعاً.

التاسع: أنّ التكليفَ يُفضي إلى حصول الصّفات الذّميمة للمكلَّف، فوجب أن لا يكون مشروعاً.

وإنما قلنا: إنه يُفضي إلى حصول الصفات الذميمة؛ لأن المكلَّف إذا أتى بما كُلِّف به دخله العُجبُ والكبْرُ والترفُّع على الغير؛ لإتيانه تلك الأفعال[٤]، كما وقع ذلك لإبليس لعنه الله[٥].

العاشر: القول بالتكليف محال؛ لأنه لا يخلو ما أن يُكلَّف في الحال بإيقاعه في الماضي، أو الحال، أو الاستقبال، والأقسام باطلةٌ.

أما تكليفُه بإيقاعِه في الماضي فمحالٌ، وكذلك في الحال؛ لأن الإيقاع إنما يكونُ مع الوقوع ـ وهو معدومٌ ـ فيجب أن يجامع الوجودُ العدمَ.

وكذلك في الاستقبال؛ لأنه يلزَمُ منه أحدُ محذورَين:

إما مجامعةُ الحالِ الاستقبالَ حتى يكون الحالُ مقارناً لِـما يُوجَدُ في المستقبل، وإما مقارنةُ الوجودِ العدمَ، وذلك محالٌ.

---

(١) في (ج): «التكاليف».

(٢) قوله: «فإذن القيام» غير واضح في الأصل و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «التكاليف».

(٤) في (ج): «بتلك».

(٥) قوله: «لعنه الله» زيادة من (ب) و(ج).

وإما أن نكلّف في الاستقبال بإيقاعه في الماضي والحال، وذلك محالٌ.

أو نكلّف فيه بإيقاعه في الاستقبال وذلك محال؛ لأن زمانَ التكليف إما أن يكون متقدماً على الإيقاع فيلزم منه إذا كان مقارباً مقارنةُ الوجود للعدم، وإذا كان متأخراً، فكذلك، وبالله التوفيق[١].

فهذه الوجوهُ التسعة هي الشُّبَهُ[٢] المذكورةُ في قبح التكليف، وهي ـ بأسرها ـ شُبهةٌ واحدةٌ في النبوة.

ـ **الثاني**: أنّ معرفة نبوّةِ الرجل المعيَّن إما أن تكون ضروريةً، أو نظريةً.

والأولُ ظاهرُ الفساد، والثاني أيضاً باطل؛ لأن النظرَ لا يُفيد العلمَ بالشيء إلا بواسطة الدليل، ولا دليلَ إلا الفعلُ الخارقُ للعادة، وذلك لا يصلح للدلالة؛ لأن الدليل هو الذي يمتنع وجودُه مع عدم المدلول، وقدَّمنا أنه يجوز عقلاً[٣] حصولُ الفعل الخارق للعادة مع عدَم صدق المدّعي.

ولذلك فإن الله تعالى لو قال: إني إنما فعلت هذا المعجز لا لأجل تصديق المدعي للرسالة بل لأمر آخر لكان ذلك[٤] ممكناً فثبت أن المعجِز ليس بطريقٍ إلى معرفةِ صدقِ المدّعي، فلزم القولُ بفساده[٥] النبوة.

ـ **الثالث**: أنّ دلالة المعجز على الصدق لو كانت حاصلةً لكانت إما أن تتوقّف على نفي المعارض، أو لا تتوقف.

والقسمان باطلان، فيبطل القولُ بالدلالة.

---

(١) من قوله: «العاشر القول بالتكليف محال» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «هي الوجوه».

(٣) في (ج): «يجوز أن يعقل».

(٤) في (ب) و(ج): «كذلك».

(٥) في (ج): «بفساد».

بيانُ استحالةِ توقُّفها على نفي المعارض من وجهين:

الأول: أنّ عدمَ المعارضة يستحيلُ أن يتميّز عن سائر العدمات؛ إذ لو تميّز عنها ـ في نفسه ـ لكان أمراً ثبوتياً؛ إذ لا معنى للثبوتي إلا ما كان له ـ في نفسه ـ تخصُّصٌ وامتياز عن الغير، فيلزم أن يكون الأمرُ ثبوتياً، وإنه محالٌ، وإذاً لم يتميّز هذا العدمُ عن سائر العدمات.

ثم إن سائر العدمات[1] غيرُ معتبرٍ في دلالة المعجز على الصدق، فوجب أن لا يكون عدمُ المعارض معتبراً فيه.

الثاني: أنه إما أن يكفيَ عدمُ المعارضة في الحال، أو لا بدّ فيه من عدم المعارضة في جميع الأزمنة

والأول باطلٌ، وإلا فكلُّ من تحدّى بأمرٍ فعَجَزَ عن معارضته من كان حاضراً عنده، وجبَ أن يكون نبيّاً.

والثاني يمنع من القطع بالنبوة أصلاً؛ لأنّا إذا رأينا مُعجزاً فلا يُمكنُنا أن نقطع بدلالته على الصدق إلا إذا عَلِمنا أنّ أحداً لا[2] يتمكّنُ من معارضته في شيءٍ من الأزمنة أصلاً، ولكنّا لا يُمكننا أن نعلمَ ذلك؛ فإنه لا طريقَ إلى العلم بأنه لا يوجد في شيء من الأزمنة المستقبلية[3] من لا يكون قادراً على معارضته، وإذا كان كذلك فلا يُمكننا أن نقطعَ بدلالة المعجِز على الصدق.

وأما القسم الثاني ـ وهو[4] القول بأن دلالة المعجز على الصدق لا تتوقّف على عدم المعارضة ـ ففسادُهُ ظاهرٌ.

---

(١) قوله: «إذا لو تميز عنها في نفسه لكان أمراً ثبوتياً» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «لم».
(٣) في (ب) و(ج): «المستقبلة».
(٤) في (ب) و(ج): «هو».

ـ الرابع: دلالة المعجز على الصدق إما أن تتوقف على عجز المبعوث إليه عنه، أو على عجز كلّ العالمين عنه، أو لا يُعتبر فيها عجزُ كلّ العالمين، وإن اعتُبر فيها عجزُ أكثر العالمين.

والأول باطل طرداً وعكساً، أما الطرد؛ فلأنه يلزم أن كلَّ واحدٍ ممن يعرف حرفةً معينةً، فإذا ذهب إلى الإنسان[1] لا يعرف تلك الحرفة وادّعى كونه نبياً مبعوثاً إليه خاصةً، واستدلّ بعلمه بتلك الحرفة وعجَز ذلك الإنسانُ الآخرُ عن معارضته؛ لزمَت[2] نبوتُه عليه، وذلك معلومُ الفساد بالضرورة.

وأما العكس؛ فلأنّ ابنَ المهد لو ادّعى الرسالةَ واستدلّ بأنه تكلّم قبلَ أوانِهِ ـ كما في حق عيسى عليه السلام[3] ـ فإنه يكون ذلك مُعجزاً مع أن المبعوثَ إليه غيرُ عاجز عن مثله.

وأما أن يقال[4]: يجب عجزُ كلِّ العالمين عنه فهو باطلٌ؛ لأنه لا نزاعَ في مجيء جمعٍ من الأنبياء دفعةً واحدة، بحيث يكون كلُّ واحدٍ منهم آتياً بالمعجزة التي بها أتى[5] صاحبُه بشرطِ أن يُصدّق بعضُهم بعضاً، فهنا[6] المعجزةُ قد تحقّقت مع أنه لم يتحقق عجزُ كلِّ العالمين.

وأما إن قيل: إنه يُعتبر عجزُ أكثر العالمين، فالأكثرُ والأقلُّ لا بدّ مِن ضبطِه في ضابطٍ محصورٍ، وذلك متعذّرٌ، فعليكم بيانُه.

---

(١) في (ج): «إنسان».
(٢) في (ج): «وعجز عن معارضته ذلك الإنسان الآخر يثبت».
(٣) في (ج): «ع م».
(٤) زاد في (ج) هنا: «أنه».
(٥) في (ب) و(ج): «أتى بها».
(٦) في (ب) و(ج): «فهاهنا».

ـ **الخامس**: أن رجلاً لو ادّعى النبوةَ بأنّ كلّ ولدٍ يُولد في الزَّنج يكون أبيضَ، فهذا يكون مُعجزاً مع أنه غيرُ خارقٍ لعادةِ كلّ العالمين، بل لعادة تلك البلدة[(١)].

ثم لا بدّ من ضبطِ تلك البلدة[(٢)] بحيث يُقال: إنه متى حدثت هذه[(٣)] الحادثة فيها كان معجزاً ومتى حدثت خارجةً عنها لم يكن معجزاً، وضبطُ ذلك أيضاً[(٤)] كالمتعذر.

ـ **السادس** ـ وهو الشبهة المشهورة للبراهمة ـ وهي: أن الذي يأتي به المدّعي للنبوة لا بدّ وأن يحكم العقلُ فيه إما بالحُسن أو بالقبح، وإذا كان العقل مستقلًّا بإدراك[(٥)] حُسن المستحسَنات وقُبح المستقبَحات، فحينئذٍ لا تكونُ[(٦)] لمجيء الرسول فائدةٌ.

ـ **السابع**: هبْ أن المعجز يدلُّ على الصدق! ولكن الخلق لا يجب عليهم متابعةُ المدعي للرسالة إلا بعد أن يعلموا صدقَه، ولا يعلمون ذلك إلا بعد أن يعلموا حدوثَ العالَـم، وإثباتَ الصانع، وكونَهُ مختاراً وعالِـماً[(٧)] بكل المعلومات، وأنه يستحيل عليه الألم واللذة، وأنه تعالى لا يُظهر المعجز إلا لأجل تصديق المدعي، وكلُّ هذه المباحث مقاماتٌ صعبةٌ لا تنحلُّ الشُّبهةُ[(٨)] فيها إلا بعد زمانٍ طويلٍ.

فحينئـذٍ لا يتمكن النبيُّ من إلزام المدعوّ[(٩)] قَبول قوله؛ لأن للمدعوّ أن

---

(١) في (ب): «البلد»، وفي (ج): «كل البلد».

(٢) في (ب) و(ج): «البلد».

(٣) في (ج): «تلك».

(٤) قوله: «أيضا» سقط من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «بإدراكات».

(٦) في (ج): «يكون».

(٧) في (ج): «مختارًا عالـماً».

(٨) في (ج): «الشبه».

(٩) كذا في (ب) و(ج): «المدعوّ»، وفي (أ): «المدعي».

يستمهل[١] زماناً يحلُّ فيه هذه الشبهةَ، ثم متى عاد النبيُّ[٢] إليه فله أن يقول: إن نظري في هذه الأصول بعدُ لم يتمَّ، ولا يتمكَّن النبيُّ مِن أن ينسبَ المدعوَّ إلى التقصير؛ فإنا نجد الناسَ مِن زمان محمدٍ صلى الله عليه[٣] باحثين عن هذه الأصول، وبعدُ فما[٤] صفا[٥] الأمر عن[٦] كدورة الشُّبهات، فكيف يُمكن أن يُجعل المستمهِلُ عشَر سنين ـ أو أقلّ أو أكثر[٧] ـ من المعاندين المكابِرين.

وإذا كان كذلك، فيلزم أن لا يكون النبيُّ متمكناً من إلزام المدعوِّ دعوتَه، وذلك يُوجبُ بُطلانَ الدعوة بالكُلّيّة.

فهذه جملةُ الشُّبَهِ القادحة في أصل النبوة.

أما الشُّبهُ المذكورة في نبوّة مولانا[٨] محمد صلى الله عليه[٩] فمنها عقليةٌ، ومنها سمعية، ومنها متركّبةٌ[١٠] من الأمرَين.

أما العقليةُ، فهي أن نبوته تقتضي[١١] نسخَ شرعِ مَن قبلَه، والنسخ محالٌ، وما يُفضي إلى المحال[١٢] محالٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «يستحيل».
(٢) زاد في (ج) هنا: «ع م».
(٣) في (ج): «عليه السلام».
(٤) في (ب) و(ج): «ما».
(٥) في (ج): «صفر».
(٦) في (ب) و(ج): «من».
(٧) في (ج): «أو أكثر أو أقل».
(٨) زاد في (ب) هنا: «وسيدنا».
(٩) في (ج): «نبوة مولينا وسيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم».
(١٠) في (ب) و(ج): «مركبة».
(١١) في (ب) و(ج): «يقتضي».
(١٢) زاد في (ج) هنا: «فهو».

وجملةُ المقدّمات ظاهرةٌ إلا قولنا: إن النسخ محالٌ.

وتقريره: أنّ مَن نهى عن شيءٍ بعد ما أمر به كان ذلك لأجلِ أنه بدا له مِن قُبحه ما كان خفيّاً عنه، وذلك محالٌ على الله تعالى.

وأما السمعيةُ، فهي أنَّ اليهودَ ادَّعَوُا النقلَ المتواتر عن موسى عليه السلام[١] أن شريعتَهُ لا تصير منسوخةً، وأنه خاتم النبيين، وقد توافقنا على صدقِ موسى عليه السلام[٢] فوجب أن يكون هو خاتماً للنبيين[٣]، ويلزمُ من صحةِ ذلك أن لا يكون محمد عليه السلام[٤] نبيّاً.

لا يقال: إنا لا نعترفُ إلا بموسى الذي أخبرَ عن وجودِه وعن نبوة[٥] محمد صلى الله عليه[٦] وإذا كان الطريقُ إلى معرفة موسى عليه السلام[٧] هو نبوةَ محمد عليه السلام[٨] استحال أن يجعل قولَ موسى عليه السلام[٩] قادحاً في نبوة محمد عليه السلام[١٠].

لأنّا نقول: إنه لا حاجةَ بنا في معرفة وجودِ موسى عليه السلام[١١]، ودعواهُ

---

(١) في (ج): «ع م».
(٢) في (ج): «ع م».
(٣) في (ج): «خاتم النبيين».
(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٥) في (ب): «ونبوته»، وفي (ج): «وجوده ونبوته».
(٦) في (ج): «عليه السلام».
(٧) في (ج): «ع م».
(٨) في (ج): «ع م».
(٩) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١٠) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(١١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

للنبوّة إلى إخبار محمدٍ عن ذلك، بل عرفناهُ بالتواتر، ولو جاز القدحُ في هذا التواتُرُ لجاز القدحُ في تواتُركم عن وجود محمد عليه السلام.

وأما المركّبة من العقليات والسمعيات، فهي ثلاث:

الأولى[1]: لو كان نبيّاً لدعا[2] الناسَ إلى دينه بالدليل، لكنه ما فعل ذلك، فيكون ذلك طعناً في نبوته.

بيان الشرطية: أنّ الطريق إلى معرفة الدين الحق إما أن يكون بالدليل، أو لا بالدليل.

والثاني باطل؛ لأن ما لا يكونُ بالدليل كان بالتقليد، والتقليد ليس طريقاً إلى الحق؛ لأن المحقّ كما يدعو إلى متابعة نفسه، فالمبطِل أيضاً يدعو، ولولا الدليلُ لم يكن متابعةُ البعض أولى من متابعة الباقي، ولما بطل ذلك ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الحق إلا بالدليل، والنبيُّ لا يدعو إلا إلى الحق، فوجب أن لا يدعوَ إلا بواسطة الدليل.

وأما أنه ما دعاهم إلى دينه بالدليل، فلأن صحّة دينه تتوقف[3] على إثبات الصانع وبيان كونه مختاراً وعالماً بكل المعلومات، وبيان وجهِ دلالةِ المعجز على الصدق، وبيان ظهور المعجز عليه، وفي كلّ واحدٍ من هذه الأصول شكوكٌ كثيرة.

ثم إنه عليه السلام ما تكلّم في شيءٍ من هذه المسائل، ولا رتّب أدلّتها، وما أجاب عن شيء من الشُّبه الواقعة فيها، وذلك معلومٌ ـ بالضرورة ـ من دينه.

الثانية[4]: أنهم احتجُّوا بالوجوه التي احتجت الإمامية على أنه لا طريقَ إلى

---

(١) في (ب) و(ج): «ثلاثة الأول».
(٢) في (ج): «الدعى».
(٣) في (ب) و(ج): «يتوقف».
(٤) في (ب) و(ج): «الثاني».

إثبات الإمامة إلا بالنصّ، ثم احتجوا على أنه ما نصّ على الإمام بالطرق التي يتمسّك بها نفاةُ النصّ على شخص بعينه.

وحينئذٍ يقولون:[١] لو كان نبياً لنصَّ على إمامةِ شخصٍ بعينِه، لكنه لم ينصَّ، فيكون ذلك طعناً في نبوته، وهذه شبهة ابن الراوندي.

الثالثة[٢]: أنه أمر بما يُعلَمُ ـ بالعقل ـ قبحُهُ مثل أعمال الحج من الرَّمَل والاِضطباع ورميِ الجَمَرات، وكذلك ضرب الدِّيَةِ على العاقلة، وهو غيرُ جائزٍ على الأنبياء.

والجواب:

قوله: ما المعنى بالخبر المتواتر؟

قلنا: هو خبرُ أقوامٍ بلغوا في الكثرة إلى حيث يحصل العلم بقولهم.

قوله: فإذن لا نعلمَ كونَ الخبر متواتراً إلا إذا علمنا حصولَ العلم به، فلو علّلنا حصولَ العلم به بكونه متواتراً لزم الدورُ.

قلنا: نحن لا نستدلُّ على ثبوتِ العلم الحاصل عندَ الأخبار المتواترة بشيء حتى يلزمنا الدورُ الذي ذكرتُموه؛ فإنّ ذلك العلمَ ضروريٌّ، والعلوم الضروريةُ لا يُحتاج في إثباتها إلى دليلٍ، وعلى هذا الوجه سقط الدورُ.

قوله: إذا لم يكُن قولُ كلِّ واحدٍ من المخبِرين مُفيداً للعلم وجب أن لا يكون قول المجموع مفيداً له.

قلنا: الجواب عنه من[٣] وجهين:

---

(١) زاد في (ب) هنا: «إنه».

(٢) في (ب) و(ج): «الثالث».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «الجواب عنه من»، وفي (أ): «الجواب في».

الأول: أن نقول: إن حصول العلم عقيبَ الخبر المتواتر ضروريٌّ، كما أن حصول العلم عقيبَ الإبصار أمرٌ ضروريٌّ.

ثم إن الشكوكَ التي ذكَرها السائلُ في القدح في التواتر ليست أقوى من الشكوك التي حكيناها عن السوفسطائية في القدح في المحسوسات! فإذا كانت شُبهُ السوفسطائية غير مستحقةٍ للجواب، فكذلك هنا[١].

وعلى هذا الطريقِ يندفعُ جميعُ الأسئلة التي ذكَرها السائلُ في القدح في التواتُر.

الثاني: أن نجيبَ على سبيل التفصيل، فنقول: لا نُسلّم أنّ قولَ كلِّ واحدٍ من المخبِرين إذا لم يكن مُفيداً للعلم وجب أن لا يكون قولُ الكلّ مُفيداً، وما ذكرتُموه من الزنج والحوادث مثالٌ معيّنٌ، وهو لا يُوجب العمومَ.

بل هنا[٢] أمثلةٌ تناقض ما ذكرتمُوه أقربها: أنّ وصفَ المجموعيّة حاصلٌ للمجموع مع أنه غيرُ حاصلٍ لآحادِه، فجاز في مسألتنا أن يكون كذلك.

تحقُّقه هو[٣] أنّـا نجدُ من أنفُسنا أنه إذا أخبَرنا إنسانٌ بأن زيداً خلع الأميرُ عليه فإنه يحصلُ لنا ظنٌّ ضعيفٌ بذلك، فإذا أخبرَنا ثانٍ بذلك ازدادت قوةُ ذلك الظنّ، ولا تزال تزداد[٤] قوةُ الظنّ عند تزايُد المخبِرين إلى أن يحصل لنا القطعُ، ويزولَ عن قلبنا الاحتمالُ، وذلك أمرٌ يجده[٥] كلُّ عاقلٍ مِن نفسه.

قوله: المجموعُ ليس له إلا ما للآحاد فإذا لم يكُن قولُ كلِّ واحدٍ مُوجِباً للعلم، فكذلك قولُ المجموع.

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٣) في (ب) و(ج): «يحقق ذلك».

(٤) في (ج): «لا يزال يزداد».

(٥) كذا في (ج): «يجده»، وفيهما: «يجد».

قلنا: لا نُسلّم أنّ المجموعَ ليس له إلا ما للآحاد؛ فإن المجموعيةَ حاصلةٌ للمجموع وغير حاصلة للآحاد.

وأيضاً: فإن مجموعَ المقدّمتين يُنتجان النتيجةَ مع أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يُنتجها، وكذلك كلُّ واحدٍ من الجوهر والحياة لا يُصحِّحُ العلمُ ومجموعُها يصحّحه.

ثم إن[1] سلّمنا أن مجموعَ أخبارِ أهلِ التواتر لا يوجب العلمَ! ولكن ليس كلّ ما لا يجب[2] لا يُمكن القطعُ بوجوده.

الدليلُ عليه سائرُ الأمور العادية؛ فإنا نقطع باستمرارها وإن كُنّا لا نوجبها، وتقريره مضى في مسألة الإدراك.

قوله: سلّمنا أنّ التواتر عن الأمور الموجودة يفيد العلم! فلم قلتُم: إن التواتُرَ عن الأمور الماضية المتباعدة يُفيد العلم؟ وما الدليلُ على أنّ حالَ الرواة في كل[3] الأزمنة في كثرتها وامتناع اتفاقِها على الكذب كحال أهل زماننا؟

قلنا: نحن إنما نحتاج في إثبات العلم بوجود محمد وعيسى وموسى عليهم السلام إلى إقامة الدلالة على أنّ رواةَ هذه الأخبار ما كانوا ـ في شيءٍ من الأزمنة ـ قليلين أن لو جعلنا العلمَ بوجودهم مُستفاداً من العلم بأنّ الرواة ـ في كلّ الأزمنة ـ كانوا بالغين إلى حدٍّ يمتنعُ اتفاقُهم على الكذب.

ونحن لا نقول ذلك[4]، بل نقول: إنّ العلمَ بوجودهم علمٌ ضروريٌّ غيرُ محتاجٍ إلى الاستدلال عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».
(٢) في (ب) و(ج): «ما يوجبه».
(٣) في (ب) و(ج): «في جميع».
(٤) في (ج): «بذلك».

وإذا كان كذلك فلا نحتاجُ حينئذٍ إلى بيانِ أنّ حال الرواة في كلّ الأزمنة كانت كذلك.

وإنما قلنا: إن العلم بوجوده هؤلاء ضروري؛ لأنّا إذا جرّبنا أنفُسنا وجدناها مضطرةً إلى العلم بوجود هؤلاء، ومن[١] أنكر ذلك كان مكابراً نازلًا منزلةً أنكر علمَه بوجود المحسوسات.

فإن قيل: فمن أين حصل هذا العلم؟

قلنا: إنه علمٌ ضروريٌّ يخلقه اللهُ تعالى ابتداءً من غير مُوجبٍ وجعلَهُ حجةً على عباده في معرفة أنبيائه، وهو مثل العلم بأن زيدٍ[٢] الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه بالأمس؛ فإنه علمٌ ضروريٌّ حاصلٌ ابتداءً وقد جعلَهُ اللهُ[٣] حجةً على عباده في الفرق بين المحسن والمسيء، والمستحقّ وغير المستحقّ.

فالحاصل: أن مَن جعل العلمَ بمُخبِرِ الأخبار المتواترة نظرياً واستدلّ بأحوال الرواة على صدق تلك الأخبار لزِمَهُ الجوابُ عما ذكره السائلُ.

فأما مَن جعلَ العلمَ بمُخبِرِ الأخبارِ المتواترة ضرورياً غنياً عن أن يستدل عليه بأحوال الرواة فإنه يسقط عنه تلك الأسئلة التي مرّت[٤]، بل ربما[٥] يجعل حصول العلم الضروري دليلاً على أن حال[٦] الرواة في كلّ الأزمنة كانت كحالهم في زماننا هذا.

---

(١) في (ج): «من».
(٢) في (ج): «زيدًا».
(٣) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٤) قوله: «التي مرت» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) كذا في (ب) و(ج): «ربما»، وفي (أ): «إنما».
(٦) في (ب) و(ج): «أحوال».

قوله: اليهود والنصارى والمجوس والمانوية ـ مع كثرتهم ـ يُخبرون عن أمورٍ اتّفق المسلمون على تكذيبهم فيها، وذلك يقدح في التواتُر.

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

الأول: أنّا بيّنّا أنّا لا نستدلّ بأحوال الرواة على حصول العلم، بل إن كان ولا بدّ فبحصول[١] العلم على أحوال الرواة، ثم إنا نسمع أخبار اليهود والنصارى على حدّ ما يسمعونه هم، ونزيل عن أنفسنا الميل والتعصب، ثم إنه لا يحصل لنا العلم بصحتها، فدّنا[٢] ذلك على أنها غيرُ متواترةٍ.

قوله: إنهم يقولون أيضاً: إنا بعد الاختلاط بالمسلمين نسمع أخبارَهم، ثم إنه[٣] لا يحصل لنا العلمُ بما يروونه، وذلك يقدحُ في كونِ خبرِ المسلمين متواتراً.

قلنا: إن الذي يدّعي المسلمون ـ في هذا المقام ـ كونه متواتراً هو الخبرُ عن وجود محمد عليه السلام[٤]، وادّعائه[٥] للنبوة، واحتجاجِه على[٦] الناس بالقرآن، وجميعُ المخالفين يجدون من أنفسهم العلمَ الضروري بذلك، وهذا القدرُ مما يكفينا في هذا المقام.

قوله: المجوس والمانوية يزعمون: أن خبَرنا[٧] مستجمعٌ للشرائط الثلاث[٨] المذكورة، وكلُّ خبرٍ هكذا[٩] فإنه يُفيد العلم.

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «فبحصول»، وفي (أ): «فحصول».
(٢) في (ج): «فدلنا».
(٣) في (ج): «أنهم».
(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «وادعاؤه».
(٦) في (ج): «واحتجاج محمد صلعم على».
(٧) في (ج): «خبرهم».
(٨) في (ب) و(ج): «الثلاثة».
(٩) في (ج): «بكذا».

قلنا: هذا استدلالٌ بحال الرواة على حصول العلم، وقد سلّمنا[١] لهم ضعفَ هذه الطريقة! بل الواجبُ أن يُستدلَّ[٢] بالعلم الحاصل على[٣] الرواة.

الثاني[٤]: أنا وإن ذهبنا[٥] إلى الاستدلال بحال الرواة على العلم، ولكن ذلك لا يتأتّى لهؤلاء المخالفين.

أما اليهودُ فقد ثبت[٦] ـ بالتواتر ـ أنه قد وقعت لهم وقائعُ قلَّ عددُهم فيها وصاروا في القلّةِ بحيث يُمكنُ اجتماعُهم على الكذب، لا سيما في واقعة بخت نصّر.

وأما النصارى، فقلةُ عددهم في أول الأمر مما لا يخفى.

وأما المانوية فقلةُ عددِهم في زماننا هذا أيضاً مما[٧] لا يخفى.

وأما المجوسُ فكثرتُهم في أول الأمر غير معلومة، ثم بتقدير[٨] صحة تواترهم؛ فإن الذين تواتر خبرُهم[٩] من زرادشت أنه صُبّ الصّفرُ المُذاب على صدره، ثم إنه لم يحترقْ[١٠]، وهذا القدرُ ـ بتقدير ثبوته ـ لا يصلُحُ أن يكون معجزاً؛ لأن وجه الحيلة فيه مشهورٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «بينا».

(٢) في (ج): «نستدل».

(٣) زاد في (ج) هنا: «حال».

(٤) في (ج): «والجواب الثاني».

(٥) كذا في (ب) و(ج): «أنّـا وإن ذهبنا»، وفي (أ): «أن ذهبنا».

(٦) في (ج): «فلأنه قد ثبت».

(٧) «مما» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «وبتقدير».

(٩) في (ب) و(ج): «يتواترون الخبر».

(١٠) في (ج): العبارة «إنه لم يحترق» غير واضحة.

قوله: النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه[١] سواء صحّ أو لم يصحّ؛ فإنه يدلُّ على جواز انكتام الأمر العظيم، وإنه يقدح في التواتر.

قلنا: هذا إنما يتوجّه على من استدلّ بحال الرواة على حصول العلم، فأما على[٢] من عَكَسَ الأمرَ فغير لازمٍ.

وهو[٣] الجوابُ عما أوردوه[٤] من إنكار ابن مسعود كونَ الفاتحة من القرآن.

قوله: سلّمنا وجودَه وادعاءَه للنبوّة، فلم قلتُم: إنه ظهر المعجزُ عليه؟

قلنا: لأنه ظهر القرآن عليه وهو معجزٌ.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إن الله تعالى أنزلَ القرآنَ على نبيٍّ[٥] آخَر، ثمّ إن ذلك النبي عرَضه أولاً على محمد عليه السلام[٦] ودعاه إلى دينه، فقتله محمد عليه السلام[٧]، ونسب ذلك الكتاب إلى نفسه؟

قلنا: الإنصاف أن كلّ عاقل رجَع إلى نفسه وأنصف علم ـ بالضرورة ـ أن هذا الاحتمالَ ما وقع وإذا كان العلمُ الضروري حاصلاً بفسادِه كان ساقطاً.

ثم إن العلماء ذكروا ـ مع ذلك[٨] ـ وجوهاً أربعة في إبطال[٩]:

---

(١) قوله: «رضي الله عنه» زيادة من (ب). و(ج) ورمز لها في (ج) بـ «رض».
(٢) قوله: «على» سقط من (ب) و(ج).
(٣) في (ب) و(ج): «لازم. وهذا هو».
(٤) في (ج): «أورده».
(٥) كذا في (ج): «نبي»، وفي (أ) و(ب): «إنسان».
(٦) في (ج): «عرضه على محمد».
(٧) في (ج): «ع م».
(٨) في (ج): «مع ذلك ذكروا».
(٩) في (ب) و(ج): «وجوهاً في إبطاله».

الأول: وهو أن في القرآن ما يدل على أنه عليه السلام هو المختص به دون غيره وذلك في سبعة[١] مواضع:

ـ **أحدها:** قوله[٢] تعالى مخبراً عن المنهزمين[٣] عنه عليه السلام في يوم أحد: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِيٓ أُخْرَىٰكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٣]، وقد وردت الروايةُ في هذه القصة مطابقةً للتنزيل[٤].

ـ **وثانيها:** قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ[٥] إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾ [التوبة: ٢٥]، إلى قوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ[٦] ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٢٦].

وقد جاءت الأخبارُ بأن بعض الصحابة قال في ذلك اليوم: لن نُغلَبَ اليومَ من قلّةٍ! وهو الذي عُني بقوله: ﴿إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾، وأن الناس تفرقوا عن رسول الله صلى الله عليه[٧] إلا نفر يسير

ـ **وثالثها:** قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً﴾[٨] إلى آخر السورة [الجمعة: ١١].

وقد وردت الرواية أنه كان[٩] عليه السلام كان يخطب يومَ الجمعة إذ أقبلت إبلٌ لدحية الكلبيّ ـ ومعها مَن يضربُ بالطبل ـ فتفرّق الناس عنه عليه السلام؛ لينظروا إليها وبقي عليه السلام في عدّةٍ قليلةٍ، فنزلت الآيةُ.

---

(١) قوله: «سبعة» سقط من (ب) و(ج).

(٢) كذا في (ج): «قوله»، وفيهما: «قول».

(٣) في (ج): «المنزهين».

(٤) في (ب) و(ج): «التنزيل».

(٥) في (ج): «في يوم حنين».

(٦) كانت فأنزل في النسختين (أ) و (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «صلعم».

(٨) زاد في (ج) هنا: ﴿أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ﴾.

(٩) قوله: «كان» سقط من (ج).

- ورابعها: قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ[(١)] لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨].

ورُوي أن القائل هو عبد الله بن أبيّ [ابن][(٢)] سلول.

- وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ[(٣)]﴾ إلى آخر الآية [التحريم: ٣].

وسبب نزولها: أنه عليه السلام أسرَّ إلى إحدى[(٤)] زوجاته، فأظهرت عليه صاحبةً لها من الأزواج أيضاً، وفشا ذلك السرُّ من جهتهما، فأطلَعَ اللهُ النبيَّ عليه السلام[(٥)] على فعلِهما، فعاتب المبتدِئةَ بإظهار ذلك السّرّ، فأجابته بما هو مذكورٌ في الآية.

- وسادسها: قوله تعالى: ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

- وسابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقصةُ زيدٍ مشهورةٌ.

واعلَمْ أنّ كثيراً من القرآن مختصٌّ[(٦)] بحكاية أحوال النبي عليه السلام، ولكنا[(٧)] نكتفي بهذه الآيات ونقول: إن هذه الآيات إما أن تكون من القرآن، أو لا تكون.

---

(١) قوله: «يقولون» سقط من (ج).

(٢) زيادة لازمة ليست في أيّ من النسختين (أ) و (ب) و(ج).

(٣) زاد في (ج) هنا: «حديثًا».

(٤) في (ج): «أحد».

(٥) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٦) في (ب) و(ج): «يختص».

(٧) في (ب) و(ج): «ولكن».

فإن كانت من القرآن فإما أن تكون مُخبَراتُها[١] واقعة فيما تقدّم حتى يكون مثلُ جميع هذه الوقائع قد جرى لذلك النبي، وإما أن يقال: بأن هذه المخبرات ما وقعت لذلك النبيِّ بل ما وقعت إلا لمحمدٍ عليه السلام.

ولكن هذه الأخبار - وإن وردت بلفظة الماضي - إلا أنها أخبارٌ عما وقع في المستقبل لمحمدٍ عليه السلام.

والأول باطل؛ لأن هذه الوقائعَ لو كانت واقعةً لنبيٍّ آخرَ غيرِ نبيّنا لوجب أن يعلمَهُ العرب الذين كانوا في زمان نبيّنا محمد ﷺ[٢]؛ لأن ذلك النبيَّ - مع كثرة أوليائه وأعدائه وحروبه - يستحيل أن يخفى أمرُه[٣] على أهل زمانه.

ولو كان كذلك لقالت العرب لنبينا محمد عليه السلام: إن هذا الكتابَ إنما أخذتَهُ من ذلك النبيّ! ولما لم يَجرِ شيءٌ من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال.

وأما الثاني: فبعد المساعدةِ على حملِ لفظِ[٤] الماضي على الأمر الذي يقعُ في المستقبل فهو لا يضرُّنا؛ لأن جميعَ الآيات التي تلوَناها دالّةٌ على تعظيمِ مَن ظهرت مُخبَراتها عليه، وعلى تصديقِه في نبوته.

ألا ترى إلى قوله تعالى: في قصة حنين ﴿وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ وقوله: ﴿وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ[٥]﴾ وجميعُ هذه الآيات دالّةٌ على نبوّة من ظهرت عليه هذه الوقائعُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكون مخبراتهما».

(٢) قوله: «وسلم» زيادة من (ب)، وفي (ج): «عليه السلام».

(٣) في (ج): «أمرها».

(٤) في (ب) و(ج): «لفظه».

(٥) زاد في (ج) هنا: «حديثًا».

فإذا كانت هذه الأخبارُ ليست أخباراً إلا عن محمد عليه السلام[١] وجب أن يكون هو[٢] عليه السلام صادقاً في دعواهُ النبوةَ[٣]، ثم إن[٤] أخبرنا أنه هوالذي أُنزل عليه هذا الكتابُ، فيجب تصديقُه فيه.

وأما إن قيل: إن هذه الآياتِ ليست من القرآن فهو باطلٌ؛ لأن الآياتِ الدالَّة على هذه الحوادث زائدةٌ على مقدارِ أقصرِ سورةٍ من سور القرآن.

ثم إن التحديَ قد وقع بالسُّورة[٥] المطلقة فوجب أن يكون كلّ واحدة[٦] منها معجزاً، وهذه الآيات التي تلوناها أطولُ من أقصر سورةٍ من قصار سور المفصل، فهذه الآياتُ تكون معجزةً، فإذاً كان النبي عليه السلام[٧] هو المختصَّ بهذه الآيات، فحينئذٍ ثبتت نبوتُه بواسطتها.

الثاني[٨]: أن من يقتل غيَره ظلمًا ومغالبةً فإنما يقتله طلباً للدنيا ومنافسةً في حطامها، فلو أنه عليه السلام فعل ما قالوه لكان يظهرُ حالُه في منافسته في الدنيا حين عظُم أمرُه، وكثُر تبَعُهُ، وكثفت سراياه وجيوشه. ومعلوم أنه لم يظهر منه إلا كدُّ نفسِه في العبادات، وعزوفُه عن الدنيا[٩]، فما ذكروه بهتٌ عليه[١٠].

---

(١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٢) قوله: «هو» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «للنبوة».

(٤) في (ب) و(ج): «إنه».

(٥) في (ج): «بالسور».

(٦) في (ب) و(ج): «واحد».

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) في (ب) و(ج): «الوجه الثاني في الجواب».

(٩) في (ج): «العبادات وخوف نفسه».

(١٠) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وافتراء الوجه».

الثالث: إن قتلَ محمد عليه السلام لذلك النبيِّ وأخذَه القرآن منه مفسدةٌ للمكلَّفين فلا يجوز أن يُمكنه[١] تعالى منه، وهذان الجوابان إقناعيان.

الرابع[٢] ـ وهو جواب أصحاب الصرفة ـ: أن تعذُّر المعارضةِ على العرب إنما كان لأن الله تعالى[٣] سلبَ عنهم العلومَ التي يتمكّنون بها من المعارَضة، ولو لم يكن محمدٌ عليه السلام صادقاً ـ وكان ناقلاً للكتاب عن غيره كما ادعاه السائل ـ لَـمَا صرف اللهُ العربَ عن معارضته؛ لأن ذلك الصرفَ هو المعجِزُ، ولا يجوز إظهارُ المعجز على يد الكاذب.

واعلم أنّ على هذه الأجوبة كلاماً شافياً سيأتي بيانُه في المسألة الثانية.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه كان يطالع الكتبَ أو يترصّدُ ما يسمعُه من كلمات الناس، ثم يختار منها[٤] أجودَها، ثم كان يجمعُها ويرتِّبُها قرآناً؟

قلنا: لو كان الأمر كذلك لوجب أن ينتشر ذلك فيما بين الناس!

ألا ترى أن الكاتبَ لما قالَ: فتبارك الله أحسن الخالقين، فلما قال له النبي عليه السلام: «اكتب فهكذا نزل»[٥]، فإن هذه القصةَ انتشَرَت وعرَفَها أصحابُ الأخبار.

فلو كان الأمر ـ في سائر الآيات ـ كذلك لكان الحالُ في اشتهاره كالحالِ في اشتهار تلك القصة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٢) في (ب): «الوجه»، وفي (ج): «الوجه الرابع».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) قوله: «منها» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ج): «أنزلت».

والخبر لم نقف عليه مسنداً، وأورده جماعة من المفسرين دون إسناد منهم العز بن عبد السلام في «تفسيره» (١: ٤٥٠).

وأيضاً: فالمعجز إما أن يكون هو القرآن نفسه، أو تعذُّر ذلك على العرب.

فإن كان الأول: فلا يخلو[١] أن يكون تأليف كليةِ القرآن من الألفاظ المنتَخَبة من الكتب ومن كلمات الناس أمراً معتاداً، أو غير معتاد.

فإن كان معتاداً فقد كان من الواجبِ وقوعُ معارضةِ القرآن بعد توفُّر دواعيهم على المعارضة وارتفاع الموانع عنهم على ما سيأتي تقريرُه.

وإن كان ذلك خارجاً عن المعتاد كان[٢] تأليف كلية القرآن من[٣] الألفاظ المنتخبةَ أمراً مُعجزاً، وهو المطلوب.

وإن كان الثاني ـ وهو أن المعجز هو تعذُّر الإتيان بمثلِه على العرب على ما يقوله أصحاب الصرفة ـ وهذا[٤] المعنى كان حاصلًا، فإذن ما هو المعجزُ فقد كان حاصلًا سواء قيل: إنما[٥] أُلِّف القرآن من الكلمات المتفرقة، أو لم يُقَلْ بذلك.

قوله: لم قلتُم: إن[٦] تحدّيَ العربِ بالقرآن؟

قلنا: لأنّ آياتِ التحدّي موجودة في القرآن، والقرآن ـ بكليته ـ منقولٌ بالتواتر، فتلك الآياتُ أيضاً تكون منقولةً بالتواتر.

قوله: المنقولُ بالتواتر أصلُ القرآن، فأما آياتُهُ على التفصيل فغيرُ متواترة[٧].

قلنا: القرآن ـ بجُملته وتفصيله ـ منقولٌ بالتواتر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «إما».

(٢) في (ج): «وكان».

(٣) في (ج): «عن».

(٤) في (ب) و(ج): «فهذا».

(٥) في (ب) و(ج): «إنه».

(٦) في (ج): «إنه».

(٧) في (ج): «متواتر».

والدليل عليه: أنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن في هذا الزمان لو حاول أحدٌ أن يُدخِل فيه حرفاً ليس منه، أو يُخرِج منه حرفاً هو منه؛ لوقف على موضع الزيادة ـ أو النقصان[1] ـ كلُّ الصبيان فضلًا عن العلماء!

ثم إنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ حال الناس في التشدُّد مِنَ المنع مِن تغيير القرآن في عهد الصحابة ـ إن لم يكن أقوى من حالِ أهل زمانِنا ـ فإنه ما كان أقلَّ مما في زماننا، وذلك يقتضي القطعَ بعدم تطرُّق التغير[2] إلى القرآن في جميع الأزمان.

قوله: الحُفّاظ في عهد رسول الله ﷺ[3] كانوا قليلين[4] يُمكن اتفاقُهم على الكذب.

قلنا: هبْ أن الذين يحفظون القرآن بالكلّيّة كانوا قليلين! إلا أن الذين يحفظون[5] من القرآن مواضعَ كثيرةً كانوا كثيرين، وإذا كان كذلك فلا آيةَ إلا ويحفظها جمعٌ تقوم[6] الحُجّةُ بنقلهم، وذلك مما يكفي في المطلوب.

قوله: إن ابن مسعود أنكر كونَ الفاتحة والمعوذتين من القرآن، مع أن أحداً من الصحابة لم يُنكر ذلك.

قلنا: الروايةُ عن ابن مسعود بذلك من الآحاد، فلا يصير معارضاً للتواتر الذي بيّناه.

---

(١) في (ج): «والنقصان».

(٢) في (ج): «التغيير».

(٣) في (ج): «صلعم».

(٤) في (ج): «قليلاً».

(٥) في (ب) و(ج): «قلنا: هب أنه كان كذلك ولكن الذين يحفظون».

(٦) في (ج): «نقوم».

ثم إن[١] سلّمنا صحّتَهُ! ولكنه[٢] أنكر كونَه قرآناً ولم يُنكر أنه عليه السلام ذكَره وادّعى نزوله عليه من قِبَلِ الله تعالى، وليس كلّ ما نزل[٣] عليه من عند الله وجب أن يكون قرآناً؛ لأن القرآن ـ بعد كونه نازلاً على الرسول عليه السلام[٤] من عند الله ـ يُعتبر فيه أحكامٌ أُخرُ حتى يكون قرآناً، ونحن لا حاجة بنا ـ في هذا المقام ـ إلى أن ندّعيَ كونَ آياتِ التحدي قرآناً، وإنما ندّعي أنه عليه السلام كان يذكُرُها ويقرعُ[٥] القومَ بها، وذلك مما[٦] لا ينتقض بما ذكروه.

قوله: إن[٧] الناس اختلفوا في[٨] ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ هل هو من أول كلّ سورة من القرآن؟

قلنا: فلا جرمَ ذهب القاضي إلى أنها ليست بآيةٍ من أوائل السور.

قوله: إن أُبيّاً أثبت في مصحفِه القنوتَ وقولَه: لو كان لابن آدم واديان من ذهب.

قلنا: هذه الرواية من باب الآحاد.

ثم بتقدير ثبوتها! لم يثبُت أنه كتبها فيه على أن تكونَ من القرآن أم لا؟

قوله: إن كلّ واحد زيّف مصحفَ غيرِه، فدلَّ ذلك على اختلاف مصاحفهم.

قلنا: المصاحفُ المشهورة ثلاثةٌ: مُصحفُ ابن مسعود، ومُصحف أُبيّ بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت.

---

(١) في (ب) و(ج): «ثم لئن».

(٢) في (ج): «لكنه».

(٣) في (ج): «أنزل».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «وتقرع».

(٦) قوله: «مما» سقط من (ب) و(ج).

(٧) قوله: «إن» سقط من (ج).

(٨) زاد في (ج) هنا: «إن».

فأما ابنُ مسعود، فإنه قرأ القرآنَ بمكّةَ، وعرضه على رسول الله صلى الله عليه[١] هناك.

وأما أُبيٌّ بن كعب، فإنه قرأه عليه بعد الهجرة، وعرضه عليه[٢] في ذلك الوقت.

وأما زيدُ بن ثابت، فإنه قرأه على رسول الله صلى الله عليه[٣] بعدَهما، وكان عرضُهُ القرآنَ على رسول الله ﷺ[٤] متأخراً عن الكلّ[٥].

فكان آخرَ العرض عرضُ زيدٍ، وبه كان يقرأ النبيُّ عليه السلام[٦]، وبه كان يصلي إلى أن انتقل إلى جوارِ رحمة الله تعالى[٧].

إذ من المعلوم أنه ما كان يقرأ الآية الواحدة في الصلاة بالأحرف المختلفة، ولما كان الأمر كذلك اختار المسلمون آخِرَ العرض؛ إذ كان ذلك اختيارَ رسول الله صلى الله عليه[٨] في آخر الأمر لنفسه، واختيارَ الله له.

وأيضاً: فلما كان ابنُ مسعود أقدَمَ الثلاثة كان السامعون بحرف[٩] عبد الله أقلَّ من السامعين بحرف أُبيٍّ، والسامعون بحرف أبيّ أقل من السامعين بحرف زيدٍ.

ولا شك أنَّ الحرفَ كلما كان أكثرَ استفاضةً كان أَولى بالقَبول، فلأجل هذا اتفقوا على اختيارِ حرف زيد.

---

(١) في (ج): «صلعم».
(٢) من قوله: «هناك وأما أبي» إلى هنا سقط من (ج).
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) قوله: «على رسول الله ﷺ» سقط من (ب).
(٥) في (ج): «وكان عرضه القرآن متأخرًا عن الكل على رسول الله صلعم».
(٦) في (ج): «صلعم».
(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ج): «اختيار النبي عليه السلام».
(٩) في (ب) و(ج): «لحرف».

ثم إن سائرَ الحروف ـ وإن كانت قصةً صحيحة ـ إلا أنهم خافوا من وقوع الاختلافِ في روايات القرآن وخروجِ القرآن ـ بسبب ذلك ـ من كونه منقولاً بالتواتر، فرأَوا أنّ الأصوبَ حملُ الناس على ذلك الحرف، ومنعُهم من سائر الحروف؛ لئلا يقع القرآنُ في محلّ الخلاف.

وبعضُهم ما رأى بالقراءة بسائر الحروف بأساً ولا مضرّةً، فلأجل ذلك تكلّم بعضُهم على مصحفِ غيره، وذلك مما لا يقتضي القدحَ في القرآن.

قوله: إن عمر حين اشتغل بتأليف القرآن فكان[1] يأتيه الرجلُ بالآية، فإن كان عدلاً قبلها منه، وإلا فكان يطلب منه البينةَ.

قلنا: هذا كذب صريحٌ، بل القرآن قد تولّى جَمْعَهُ النبيُّ عليه السلام[2] بنفسه، والدليل عليه أمران:

أحدهما: أنهم أجمعوا على أن أول ما أنزل[3] من القرآن بمكة قوله[4]: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ[5]﴾ [العلق]، وأول ما نزل بالمدينة سورة البقرة، وآخر ما نزل من القرآن سورة براءة.

ولو أنهم كانوا إنما رتّبوا السُّوَر بالرأي والاحتمال[6] لقدّموا في المصحف المقدَّمَ وأخَّروا المؤخَّرَ، فلما لم يفعلوا ذلك دلّ على أنهم اتّبعوا ولم يبتدعوا، لا سيما وهذا التقديمُ[7] والتأخيرُ مما لا يجُرُّ إليهم نفعاً ولا يدفعُ عنهم ضرراً.

---

(١) في (ب) و(ج): «كان».

(٢) في (ج): «صلعم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «الله تعالى».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) زاد في (ج) هنا: «الذي خلق».

(٦) في (ب) و(ج): «والاجتهاد».

(٧) في (ج): «ولا سيما هذا التقديم».

وثانيهما: إجماعُهم على أن ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤]، و﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، و﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] كلّ واحدة[١] منها آيةٌ.

مع إجماعهم على أنّ من قوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾ إلى آخر السورة [البقرة: ٢٨٥-٢٨٦] آيتان، وأن آية[٢] الكرسي آيةٌ واحدة، وكلُّ واحدٍ من هذا النوعِ من الآيِ مثلُ أضعاف كلّ واحد من النوع الأول.

فلولا أنّهم أخذوا القرآن مرتّباً من النبي عليه السلام[٣]، وإلا لما أجمعوا على هذه التعبُّدات التي لا يُعقَل معناها.

قوله[٤]: في القرآن اختلافٌ كثير مع أن فيه أنه ﴿وَلَوْ[٥] كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وذلك تناقُضٌ[٦]، وهو على الله تعالى[٧] محالٌ، فدل على تطرُّقِ التحريف إليه.

قلنا: إن قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] لا يلزمُ منه أن يقال: ولو كان من عند الله لَمـا وجدوا فيه اختلافاً كثيراً.

كما أنّـا إذا قلنا: «لو كان هذا سواداً فهو لون» لا يلزم أن نقول: «ولو[٨] لم يكن سواداً وجب أن لا يكون لوناً».

---

(١) في (ب) و(ج): «واحد».
(٢) في (ج): «وآية».
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) في (ج): «وقوله».
(٥) كانت «لو» في النسخ (أ) و (ب) و(ج).
(٦) في (ج): «يناقض».
(٧) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «لو».

ثم إن تجاوزنا عن ذلك، لكن لا نُسلّم أنه يُمنع من وقوعِ كلّ نوعٍ من أنواع الاختلاف في القرآن.

بيانه: أن الآية لم تدلَّ إلا على عدم الاختلاف، وليس فيها بيانُ أن عدم الاختلاف حاصلٌ من جميع الوجوه ـ أو من بعض الوجوه ـ فنحن نحملها على بعض الوجوه، وهو عدم وقوع الاختلاف في الفصاحة حتى يكون المعنى ـ والله أعلم ـ: ولو[1] كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً في الفصاحة.

فإن الظاهر مِن حال كلّ من صنف كتاباً طويلاً أن لا يبقى كلامُه في الفصاحة على نظمٍ واحد، بل يكون كلامُهُ في بعض المواضع[2] فصيحاً، وفي غيره يكون ركيكاً.

ثم ولئن[3] تجاوزنا عن هذا المقام! لكن لا نُسلّم وقوعَ الاختلاف فيه.

أما القراءات المختلفة، فالكلُّ حقٌّ صدقٌ قال عليه السلام: «أُنزِل القرآنُ على سبعة أحرُفٍ كلُّها شافٍ كافٍ» والأحرف عبارةٌ عن اللغات.

وأما ما ذكَروه من أنّ آيات الجبرِ مُعارَضةٌ بآيات القدر، وآيات التوحيد معارضةٌ بآيات التشبيه، فنحن لا نُسلّم وقوعَ التعارض! بل العلماءُ أزالوا التعارضَ عنها بما ذكروه من التأويلات، وذكروا[4] في إنزال المتشابهات فوائدَ منها ازديادُ الثواب، ومنها أن المبطِل لطمَعه في الظفر بما يؤكّد باطلَه يُنظر فيه ويطالعُه[5] فيصلُ إلى الحقّ.

قوله: القرآن يدلُّ على كونه في غاية البيان مع أنه ليس كذلك.

قلنا: لا نُسلّم أنه ليس كذلك.

---

(١) في (ج): «لو».

(٢) في (ج): «الموضع».

(٣) في (ب) و(ج): «إن».

(٤) في (ج): «وقد ذكروا».

(٥) في (ب) و(ج): «فيطالعه».

قوله: الحروفُ المذكورة في أوائل السور غيرُ معلومة.

قلنا: لا نُسلّم! بل فيها وجوه[١] مذكورة في كتب التفسير.

قوله: لا آيةَ يُحتجُّ بها على مطلوبٍ إلا وتعارضها آيةٌ أخرى.

قلنا: التعارُض إنما يتحقَّقُ لو تعذَّر حمْلُ كلّ واحدٍ منهما إلا على مَحمَلَين متناقضَين، وليس في كتاب الله شيءٌ من الآيات كذلك، فهي غيرُ متعارِضة.

قوله: المفسّرون اضطربوا في التفاسير.

قلنا: التفاسيرُ المختلفة إن كانت مُشترِكةً في معنىً واحدٍ، فيكون ذلك المعنى هو المراد، وإن لم يكُن كذلك فمَن جوَّز حمْلَ اللفظ المشترَكِ على مفهومَيهِ حَمَلَهُ عليهما معاً، ومن لم يُجوِّز، فإنه يطلُبُ مُرجِّحاً، فإن وجد فقد حصل الترجيحُ، وإلا وجب التوقُّفُ فيه، وهذا لا يُنافي وصْفَ الكتاب بالبيان؛ لأن وصفَ الكتابِ بالبيان لا يقتضي أن تكونَ[٢] جميعُ آياتِه بيّنةً.

قوله: القرآنُ دلَّ على اشتماله على كلّ العلوم مع أنه ليس الأمرُ كذلك[٣].

قلنا: لا نُسلّم أن القرآن دلّ على اشتماله [على][٤] كلّ العلوم.

فأما قوله تعالى[٥]: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] ـ وكذا سائر الآيات التي تلوناها ـ فقد قيل: المراد بالكتاب ـ هنا[٦] ـ: اللوح المحفوظ.

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «كثيرة».

(٢) في (ج): «يكون».

(٣) في (ج): «العلوم وإنه ليس كذلك».

(٤) زيادة من (ب).

(٥) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٦) في (ج): «ههنا».

قوله: إن في القرآن لحناً، وهو قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣].

قلنا: النحاةُ ذكروا في ذلكَ وجوهاً عدّةً.

وما حكَوه عن عثمان أنه قال: إن فيه شيئاً من اللّحن.

قلنا: لو صحَّ لكان المرادُ منه اللحن في الخطِّ.

وما ذكره[١] مِنَ اشتماله على سوء الترتيب وإيضاح الواضحات[٢]، فالأجوبة عن تلك الأسئلة مُستقصاةٌ في كتُب التفسير، ومن أراد الوقوف على النهايةِ فيه فعلَيهِ بكتاب «الانتصار» للقاضي[٣] رحمه الله[٤].

قوله: إنّ القرآن دلّ على أنه نزل بلسان قوم النبي عليه السلام[٥]، وقومُ النبي عليه السلام[٦] قريشٌ، وهم لا يهمزون، مع أنّ القرآنَ مُشتملٌ على الهمز.

قلنا: كما أن قريشاً قوم النبي عليه السلام[٧]، فكذلك العربُ ـ بالكُلّيّة ـ قومُ النبي عليه السلام[٨]! والهمزُ[٩] ـ وإن لم يكن لغةً لقريش ـ إلا أنه لغةٌ[١٠] لغيرهم من العرب، فزال التناقضُ، فظهر[١١] ضعفُ المطاعن التي ذكروها في كونِ القرآن متواتراً على التفصيل.

---

(١) في (ج): «وما ذكروه».
(٢) زاد في (ج) هنا: «وغير ذلك».
(٣) زاد في (ج) هنا: «أبي بكر».
(٤) في (ج): «رح».
(٥) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٦) في (ج): «ع م».
(٧) في (ج): «ع م».
(٨) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).
(٩) في (ب) و(ج): «فالهمز».
(١٠) قوله: «لغة» سقط من (ج).
(١١) في (ب) و(ج): «وظهر».

ومتى ثبتَ هذا الأصلُ ثبت أنّ آياتِ التحدّي متواترةٌ.

قوله: لو كان الغرضُ من آيات التحدّي حقيقةَ التحدي لاشتهر ذلك عنه في غير القُرآن.

قلنا: لا نُسلّمُ! فإن من المحتمل أن يكونَ اشتهارُهُ في القرآن مما يفتر الدواعي عن نقلِه في غير القرآن؛ لأن الفائدة في تكثير الطرق قليلةٌ.

قوله: وصل خبرُ التحدّي إلى كلّ العالمين أم لا؟

قلنا: لا شكّ أنه وصل إلى فُصحاء العرب، وذلك كافٍ في تحقُّق المعجز[1]؛ لأن المعارَضة ـ لو كانت ممكنةً ـ لكان العربُ الفصحاءُ أقدَرَ عليها من غيرهم، فلمّا تحقق عجزُهم كان عجزُ غيرِهم أولى.

قوله: لعلّ واحداً من فصحاء العرب سافَرَ إلىٰ بلادٍ بعيدةٍ، وبقي هناك، ولم يصِلْ خبرُ التحدّي إليه.

قلنا: أما على القول بأن المعجزَ هو الفصاحةُ، فالسؤال مدفوعٌ؛ لأن التفاوُتَ بين القرآن وبين كلام الفصحاء الذين وصل إليهم خبرُ التحدي إما أن يكونَ مُنتهياً إلى حدّ الإعجاز أو لا يكون.

فإن انتهى إلى حدِّ الإعجاز فقد ثبت كونُ القرآن مُعجِزاً، وإن لم ينتهِ إلى حدِّ الإعجاز فقد كان من الواجب أن يقول الفصحاءُ الحاضرون للنبي عليه السلام[2]: إن التفاوُتَ بين كلامِك وكلامنا غيرُ مُنتهٍ إلى حدِّ الإعجاز، وذلك لا يكون دليلاً على صدق دعواكَ في النبوّة.

---

(١) في (ب) و(ج): «تحقيق المعجزة».

(٢) في (ج): «ع م».

فأما العربيُّ الغائبُ، فإن كان التفاوُتُ بين كلامه وبين كلام الأعراب الحاضرين مُنتهياً إلى حدِّ الإعجاز كان كلامُهُ أيضاً مُعجزاً.

وذلك لا يقدَح في كون القرآن مُعجزاً لنبينا ﷺ[1] إلا إذا فُرض أنّ ذلك العربيَّ ـ بعد إتيانه بكلام في مثل فصاحة القرآن ـ يُكذّب محمداً ﷺ[2]، فحينئذٍ يكون ذلك قادحاً في نبوته[3]، لكنه لم يثبُتْ شيءٌ من ذلك، بل لم يثبت الاحتمالُ[4] أن يكون في طرَفٍ من أطراف العالم شخصٌ يُمكنه الإتيانُ بمثل هذا المعجز، وقد بيّـنّا أنّ مُجرّدَ هذا الاحتمال لا يقدُح في كون القرآن معجزاً لنبينا ﷺ[5].

وأما إن لم يكن التفاوُت بين كلام ذلك الغائب وبين كلام الحاضرين مُنتهياً إلى حدّ الإعجاز؛ لم يكن كلامُه صالحاً لأن[6] يقع في معارَضة القرآن، فحينئذٍ يكون ذلك العربيُّ أيضاً محجوجاً بالقرآن.

وأما على القول بأن المعجز هو الصرفةُ، فالإشكال أيضاً ساقط؛ لأن فصاحةَ القُرآن إذا كانت فصاحةً غيرَ خارجةٍ عن العادة بل كانت فصاحةً مُعتادةً، وأنّ المعجز إنما هو منعُ الله إياهم عن الإتيان بذلك الأمر المعتاد؛ كان المعجز حاصلاً سواء فُرِضَ وجودُ عربيٍّ في طرفٍ بعيدٍ من أطراف العالم يقدر على مثل فصاحة القرآن، أو على أزيدَ[7] من فصاحته، أو لم يُفرَض ذلك، فظهر سقوطُ السؤال على كِلا التقديرَين.

(١) في (ج): «عليه السلام».
(٢) قوله: «وسلم» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ج): «قادحًا في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم».
(٤) في (ج): «إلا احتمال».
(٥) في (ج): «صلعم».
(٦) كذا في (ب) و(ج): «لِأنْ»، وفي (أ): «أن».
(٧) في (ج): «أو أزيد».

قوله في القدح على توفُّر دواعيهم على المعارضة: لم لا يجوز أن يقال: إنّ أفاضل العرب طلبوا الرئاسةَ فعيّنوا محمداً للرئاسة في السّرّ، وجعلوا الحيلةَ في ترويج أمرِ نبوّتِه أنْ أظهروا العداوةَ العظيمةَ معه، ثم أظهروا العجزَ عن معارضة القرآن؛ ليصير ذلك حجةً عند الناس على[1] نبوته؟

قلنا: هذا باطلٌ من وجوه ثلاثة[2]:

الأول: أنّا نعلمُ أنّ وجوهَ الفصحاء كانوا أعداءً له[3] عليه السلام، وإن اختلفت أحوالهم!

لأن منهم مَن مات على كفره، كالأعشى وهو في الطبقة الأولى.

ومنهم مَن دخل في الإسلام ـ بعد أن كان على نهايةِ العداوة له عليه السلام والقدحِ في أمره ـ مثل كعب بن زهير؛ فإنه أسلَمَ بعد أن كان أشدّ الناس عداوةً له عليه السلام؛ حتى أباحَ عليه السلام دمَهُ.

ومنهم من أسلم بعد أن كان عدوّاً[4]، وإن لم ينتهِ إلى عداوةِ كعب، ثم إنّه لما دخل في الإسلام لـم يَحظَ فيه من المنزلة بما يظن معه المواطأةُ، كلبيد بن ربيعة والنابغة الجعدي[5]، وهما في الطبقة الثالثة.

وإذا كان كذلك بطل ما قالوه.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «ظهور».

(٢) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «كانوا أعداءه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «له».

(٥) هو أبو ليلى قيس بن عبد الله المقرىء من بني عامر بن صعصعة، شاعر زمانه، كان ممن هجر الأوثان، ونهى عن الخمر، قبل ظهور الإسلام. ووفد على النبي صلى الله عليه وآله فأسلم، عاش ١٢٠ سنة. ترجمته في: «إنباه الرواة» للقفطي (٣: ٣٩٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٣: ١٧٧).

الثاني: أنه لو صحّ ما ذكروه؛ لكان الحالُ عند حصول الدولة له عليه السلام لا يخلو من أحدِ أمرَين:

إما أن يقال: إنه كان يُعطي لأولئك الفصحاء ما كان يليقُ بسَعيِهم في تحصيل دولته، أو ما كان يعطيهم ذلك.

فإن كان يُعطيهم ذلك وجبَ أن يظهرَ ذلك لأعدائه، فحينئذٍ كان من الواجب أن يقولوا له عليه السلام: إنك قد ضممتَ الفصحاءَ إلى نفسِكَ، وأعطيتَهم من الأموال ما لأجلها سكتوا عن معارضتك، وذلك مما يقدَحُ في حجتك! ومعلومٌ أنهم لم يقولوا له شيئاً من ذلك.

وأما إن قيل: ما أعطاهم من المال والجاه ما كان لائقاً بسعيهم في تحصيل دولته، فحينئذٍ من الواجب أن يشافهوه بذلك، وأن يقولوا له: إنا إنما أظهرنا العجزَ من أنفُسنا في ترويج أمرك؛ لتُعطيَنا المالَ العظيمَ والجاهَ العريضَ، وإذ قد حرَمتَنا الآن إياهما[١] فنحن أيضاً نعارضُك، ونُبيِّن أنّ اعترافَنا بعجزنا كان كذباً.

اللهم إلا أن يقال بأن أولئك الفصحاء ـ بعد استحكام دولته ـ خافوه عن ذكر ذلك، ولكن ذلك باطلٌ قطعاً؛ لأن النبي عليه السلام[٢] ما ملَكَ العربَ ـ بالكُلّيّة ـ في مدّة حياته، فكان من الواجب على أولئك الفُصحاءِ أن يفرُّوا منه إلى موضعٍ آخَرَ، ويُظهروا ـ فيما بين الناس ـ ذلك الترويجَ والتزويرَ، فلما لم يَجرِ شيءٌ من ذلك[٣] علمنا فسادَ هذا الاحتمال.

الثالث: وهو أن تلك المواطأة لا تخلو إما أن يقال: إنها حصلت بينَه وبين جميعِ شعراءِ العرب وفصحائها، أو بينه وبين بعضِهم.

---

(١) في (ب) و(ج): «عنهما».

(٢) في (ج): «ع م».

(٣) في (ب) و(ج): «فلما لم يُظهروا شيئاً من ذلك».

فإن كان الأول وجبُ أن يشتهر أمرُ تلك المواطأة، فإن مثل هذه المواضعةُ مما يستحيلُ انكتامُها في العادة.

وإن كان الثاني فقد حصل مقصودنا؛ لأن تكليفَه لأولئك الذين ما تواطؤوا معه على إظهارِ العجز لأجل الحيلة لقَبول دينه وشريعته كان شاقّاً عليهم، وذلك مما يُقوّي دواعيَهم في إبطال أمرِه والقدحِ في حُجّتِه.

قوله: هبْ أنّ بُغضَهم له يدل على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره! ولكن من أين يدل على توفُّر دواعيهم على إبطال أمره بطريقٍ خاصٍّ، وهو المعارَضة؟

قلنا: الشيءُ إذا كان إلى تحصيلِهِ طُرقٌ عدّةٌ لكنّ[١] واحداً منها يكون أسهلَها[٢]، فكلُّ مَن حاول تحصيل ذلك الشيءَ، ثم علم الطُرقَ الموصلةَ إليها، وعلم منها ما هو أسهل وأقضى[٣] إلى المقصود؛ فإنه لا بدّ وأن يختار في تحصيل ذلك المقصود[٤] ذلك الطريقَ الأسهلَ الأقضى.

ونحن نعلم ـ بالضرورة ـ أن أسهلَ الطرق في دفعِ مَن يدّعي فضيلةً عظيمةً معارضتُها بمثلها إن كانت المعارضةُ ممكنةً! ونعلم أن هذا العلمَ الضروريَّ حاصلٌ لكل العقلاء.

حتى إن صبياً إذا[٥] ادعى على سائر الصبيان طفْرَ نهرٍ أو رميَ غرض؛ فإنهم يتسارَعون إلى معارضته بمثلِ دعواه.

---

(١) في (ب) و(ج): «إلا أن».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وأقضاها إلى المقصود».

(٣) في (ب) و(ج): «أسهلها وأقضاها».

(٤) قوله: «ذلك المقصود» زيادة من (ب) و(ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لو».

وهذه الجملةُ تفيد القطعَ بتوفُّر دواعي العربَ على إبطال أمرِ النبي عليه السلام[١] بمعارضة دعواه.

قوله: العلمُ بأن المعارَضة أَولى من غيرِها ليس علماً ضرورياً، فلعلّ ذلك اشتبهَ على العرب حتى اعتقدوا أنّ غيرَ المعارضة أَولى.

قلنا: قد بيّـنّا أنّ العلمَ بأنّ المعارضةَ أسهلُ الطرق وأقضاها إلى المقصود في إبطال دعوى المدعي[٢] حاصلٌ للصبيان فضلًا على البالغين، فضلًا عن العرب الذين ما خلَوا عن ذلك قطُّ؛ لأن عادتَهم جاريةٌ بالشعر والتحدّي به والتعارُض فيه والتحاكُم إلى الحكّام في تفضيلِ بعضِه على بعضٍ، ولم نجد أحداً منهم فزِعَ عند تحدّي خصمِهِ له بقصيدةٍ من الشعر إلى سبِّه وشتْمِه بل إلى معارضة ما تمكنه[٣] من الشعر، وهذه عادةٌ مستمرةٌ للقوم!

فكيف يجوز أن يقال: إنهَ اشتبهَ الأمرُ عليهم في ذلك مدّةِ نيّفٍ وعشرينَ سنة حتى إنهم سلكوا في دفع هذا التحدّي ما لم يزَلْ كان مستقبَحاً عندهم ـ وهو معارضة الكلام الفصيح بالشتم والقصد بالقتل[٤] ـ ولم يسلُكوا فيه الطريقةَ المألوفةَ لهم ـ وهي معارضتُها بكلامٍ مثلِهِ أو قريبٍ منه[٥]؟

قوله: لعلّهم اعتقدوا أن المعارضةَ لا تبلغ في حسم المادّة مبلغ الحرب فعدلوا إليه

قلنا: هذا باطل من وجوه خمسة[٦]:

---

(١) في (ج): «صلعم».

(٢) زاد في (ج) هنا: «علم».

(٣) في (ب) و(ج): «معارضته بما يمكنه».

(٤) في (ج): «والقصد إلى القتل».

(٥) في (ب) و(ج): «مثلها أو ما يقرب منها».

(٦) قوله: «خمسة» زيادة من (ب) وغير موجودة في (ج).

الأول: أنّ اعتقادهم لا يخلو إما أن يكون في أنّ الحربَ أدفعُ لحجته من المعارضة، أو في أنّ الحربَ أفضى إلى إبطال شوكته من المعارضة.

والأولُ ضروريُّ الفساد؛ فإنّ[1] منتهى الطمع من الحرب قتلُ الخصم، وذلك لا يُوجب سقوطَ الحُجّة أصلاً.

والثاني مسلَّمٌ، ولكنه لا يُسقط عنهم الحجّةَ[2] أصلًا.

الثاني: وهو أنهم في استعمال الحرب على خطر؛ لأنهم غير واثقين بالظفَر ـ الذي بيّـنّا أنه[3] لو حصل[4] لم يكن لهم فيه حجةٌ ـ وليسوا في استعمال المعارضة على خطرٍ أصلاً، مع وثوقهم بأنها متى وقعت كانت اليدُ لهم على الخصم.

ومعرفة ذلك ليس[5] صعبة عسِرة حتى يقال: لعلهم ما عرفوها.

وإذا كان كذلك استحالَ أن يخطر ببالِ عاقلٍ أنّ العدولَ إلى السيف في دفعِ الحُجة أولى من المعارضة.

الثالث: أنهم لو ابتدؤوا بالمعارَضة قبل الحرب لكان الحالُ بين أمرَين: إما أن يتفرق جمعُ[6] العدو بالكُلّيّة، وذلك كمالُ المطلوب، وإما أن يرجع عنه جمعٌ كثيرٌ؛ فإنه من المستحيل إصرارُ الجمع العظيم على العناد.

وحينئذٍ يقلُّ جمعُ العدد[7] وتكون المحاربةُ حينئذٍ أسهل ويكون انكسارُ الخصم

---

(١) في (ب) و(ج): «لأن».

(٢) في (ب) و(ج): «الحجة عنهم».

(٣) في (ج): «لما بيناه أنه».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لهم».

(٥) في (ب) و(ج): «وليست معرفة ذلك».

(٦) في (ب) و(ج): «جميع».

(٧) في (ج): «العدو».

أشدّ؛ لأنّ مَن ضعُفت حجّتُه وقلّت أنصارُه كان قهرُهُ أسهلَ ممن قويت حجّتُه وكثُرت أعوانُهُ، وذلك مما لا يخفى على عاقل.

الرابع: أنهم لما حاربوه مرّةً بعد أخرى وعلموا أن المحاربةَ لا تُوصلهم إلى مطلوبهم وجب[١] أن يعدلوا عنها إلى المعارضة التي هي موصلةٌ إلى المقصود قطعاً؛ لأن الشبهة الصارفة عن المعارضة قد زالت، فلما لم يفعلوه علمنا أن ذلك للعجز[٢].

الخامس: أن الحربَ إنما صاروا إليه بعد الهجرة ومضيّ[٣] ثلاث عشرةَ[٤] سنة من الدعوة، فإن[٥] كان السبب في اختيار الحرب[٦] ما قالوه؛ فلماذا لم يختاروه قبل ذلك؟

وإن قيل: إنه قبل ذلك كان[٧] مستحقراً فيما بينهم، فلا جرمَ لم يشتغلوا بإبطال حجّته.

فنقول: نحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنه ما كان ـ في شيءٍ من مدّة عمره ـ ساقط العبرة بحيثُ لا يُلتفَتُ إليه! وكيف لا نقول ذلك وإن القوم[٨] قد بلغوا في هجوِهِ وقذفِهِ وسبّه واستخراجِ الحِيَلِ في إبطال أمرِه ما نعلم ـ بالضرورة ـ أن ذلك لا يُفعَل مع مَن لا يُلتفَتُ إليه؟

(١) قوله: «وجب» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «علمنا أنه معجز».
(٣) في (ب) و(ج): «مضي».
(٤) في (ج): «عشر».
(٥) في (ب) و(ج): «فلو».
(٦) في (ب) و(ج): «الحرب واختيارها».
(٧) في (ب) و(ج): «ولئن قيل: إنه كان قبل ذلك».
(٨) في (ب) و(ج): «والقوم».

قوله: إنما تركوا المعارضةَ؛ ظنّـاً منهم أن الخلافَ يقع فيها، فيقول قوم: إنها معارَضةٌ، ويقول آخرون: إنها ليست معارَضةً.

قلنا: هذا باطلٌ من وجهين:

الأول: أنّ التحدّيَ ليس عبارةً عن طلب المِثل من كلّ الوجوه؛ لأنه لا نعلم[١] مماثلةَ الكلامَين من جميع الوجوه إلا بالقطع في[٢] اشتراكهما في جميع جهاتِ الفصاحة، وذلك غيرُ معلومٍ إلا لله سبحانه! بل التحدي عبارةٌ عن طلب ما يُظَنُّ كونُه مِثلاً أو قريباً من المِثلية.

وأمارةُ هذه المقاربة وقوعُ الاختلاف بين أهل العلم بالفصاحة فيه؛ لأن مثل ذلك لا يكون في البعيدِ المتفاوِتِ، فلو أتَوا بها يختلف الناسُ فيه هذا الضربَ من الاختلاف كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم؛ لأنه ما تحدّاهم إلا بهذا بعينِه.

الثاني: أنهم إذا عارضوا ثم وقعَ الاختلافُ فيه فأكثرُ ما في الباب أنه[٣] يعتقدُ بعض الأقوام فيهم أنّ الذين[٤] أتَوا به لا يصلحُ أن يكون معارضةً، وإن كان الباقون يعتقدون فيهم أنّ الذي أتَوا به معارضةٌ.

وأما إذا لم يأتوا بالمعارضة أصلاً؛ فإن الكل يعتقدون فيهم عجزَهم عن المعارضة والعاقل لا يختار أن يكون عند جميع العقلاء مشهوداً عليه بالعجز خوفاً من أن يشتبه على بعضهم أمرِه، فكأنهم[٥] لـمّا خافوا أمراً يجوز أن يقع وأن لا يقع ففعلوا ما يقطعون معه على وقوعِه بعينِه وزيادةً عليه.

---

(١) في (ب) و(ج): «ولأنه لا يعلم».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «في»، وفي (أ): «على».

(٣) في (ج): «أن».

(٤) في (ب) و(ج): «الذي».

(٥) في (ج): «وكأنهم».

قوله: لعلهم لم يعلموا أن المثل الذي طلبه منهم هو المثل في الفصاحة، أو[١] الأسلوب، أو في الإخبار عن الغيوب، أو في شيء آخر.

قلنا: هذا باطلٌ من وجهين:

الأول: أنه[٢] لو اشتبه عليهم [ذلك][٣] لاستفهموه مع طول المدة؛ لأنهم قد استعملوا[٤] من ضروب الإطناب وصنوف الاقتراحات ما كان هذا الاستفهامُ بالنسبة إليه حقيراً!

الثاني: وهو أن النبي عليه السلام[٥] أطلق التحدّيَ ولم يخصصهُ بشيءٍ دون شيء، والقوم ما طلبوا منه تفسيرَ ذلك المطلَق، فلولا[٦] أنّ المرادَ من التحدّي كان معلوماً لهم، مُقرَّراً فيما بينهم؛ لاستحال من النبي عليه السلام تركُ الإعلام، ومنهم تركُ الاستعلام.

فلما تركوهُ ثبتَ أنّ المرادَ من التحدّي كان معلوماً لهم.

قوله: القومُ في أول الأمر تركوا المعارضةَ لقلة احتفالهم به، وفي آخر الأمر لعلمهم أنه لا يطلبُ ما يطلبُهُ على سبيل الاحتجاج.

قلنا: أما قلة الاحتفال به في أول الأمر فهو باطل؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن القوم كانوا يعتقدون فيه ـ قبل نبوته ـ كونَهُ في[٧] غاية الصدق والعفافِ والصَّونِ

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».

(٢) في (ج): «أنهم».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «ذلك».

(٤) في (ج): «استهلوا».

(٥) في (ج): «صلعم».

(٦) في (ب) و(ج): «ولولا».

(٧) في (ج): «أنه في».

عن الرذائل حتى كانوا يُسمُّونه بالأمين، ولا شك أنه كان من نسبٍ شريفٍ ومن بيتٍ رفيع.

وأما بعد النبوة فكانوا يعتقدون فيه أنه يسحَرُ الناس، وأنه ـ بسحره ـ يُسهِّلُ الصعبَ، ويُصعّبُ السهل، ويُحبّبُ البغيض، ويُبغّضُ الحبيب! حتى إنه عليه السلام لما قرأ على الوليد بن المغيرة سورة السجدة فلما وصل إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُواْ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾ [فصلت: ١٣] أقسَمَ عليه[١] عند ذلك بالله وبالرحمن[٢] أن يُمسكَ؛ خوفاً منه لوقوع تلك الصاعقة.

ومن المعلوم ـ بالضرورة ـ أن الشخص الذي يُعتقد فيه بعضُ هذه الاعتقادات فإنه لا يكون عند القوم بحيثُ لا يُلتفَت إليه ولا يُحتفَلُ بأمره، لا سيما وهم كانوا يشاهدون أن أمرَه في كلّ يومٍ على التزايُد[٣]، وأنّ دخولَ الناس في دينه كلَّ يوم أكثرُ.

وأما الذي ذكروه من يأسِ القوم عن قَبوله للحُجة ـ بعدَ اشتداد أمره ـ فهو باطل؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه وإن كان لا يقبل تلك الحُجةَ إلا أنه لا بدّ وأن يتشوّش أمرُه عند سقوطِ حُجّتِه، وأن يتفرّق عنه أعوانُه، أو يتفرّق عنه بعضُهم.

وحينئذٍ يقع في الألسنة والقلوب أنّ حجّته قد انكسَرت، وأنه لا يطلب ما يطلبه إلا على[٤] سبيل التغلُّب، وكل ذلك مما[٥] يكون سبباً لسقوط شوكتِه وضعف قاعدتِه، فعلمنا بهذا أن اشتدادَ شوكته لا يكون سبباً لفُتور دواعي القوم عن المعارضة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «الوليد».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «وبالرحمن»، وفي (أ): «وبالرحم».

(٣) في (ب) و(ج): «على الزيادة».

(٤) قوله: «إلا» زيادة من (ب)، وفي (أ): «على إلا». وما أثبتناه من (ج).

(٥) كذا في (ب) و(ج): «مما»، وفي (أ): «ما».

قوله: لعلهم إنما لم يُعارضوا القرآنَ؛ لعلمهم بأن خُطبَهم وأشعارهم أفصحُ من القرآن الذي جاء به.

قلنا: هذا ركيك؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ القرآنَ أفصحُ من خطبِهم وأشعارِهم، وإنما الذي وقع الخلافُ فيه بين الناس أن التفاوُتَ بينه وبين غيرِه هل انتهى إلى حدّ الإعجاز؟

فأما أن يقال: إنه بلغ في قلة الفصاحة إلى حيثُ يعلمُ كلُّ أحدٍ أنه لا يُشبه خُطبَهم وأشعارَهم، فذلك جهالةٌ لا يرتضيها عاقلٌ[1].

ثم بتقدير أن يكون الأمر على ما قالوه! إلا أن الشبهةَ إذا استحكمَت في القلوب؛ فإنه يجبُ على العاقل حلُّها، والعرب كانوا يشاهدون اجتماعَ الناس عليه[2]، واعتقادَهم أن القرآنّ الذي جاء به هو الحجّةُ القاطعةُ!

فَهْب أن خُطبَهُم وأشعارَهم كانت أفصحَ من القرآن! إلا أنّه كان من الواجب عليهم أن يُبيّنوا للناس هذا المعنى بياناً شافياً؛ بحيثُ تزولُ الشبهاتُ عن قلوبهم، فلما لم يفعلوا ذلك بطل ما ذكروه.

قوله: سلّمنا توفُّر الدواعي! ولكن لا نُسلّم ارتفاعَ الموانع؛ لاحتمال أن يقال: إنه عليه السلام[3] شغَلهم بالحروب عن المعارضة.

قلت[4]: هذا باطل من خمسةِ أوجُهٍ[5]:

---

(١) في (ج): «العاقل».

(٢) في (ب) و(ج): «إليه».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ب) و(ج): «قلنا».

(٥) في (ب) و(ج): «باطلٌ من وجوه».

الأول: أن الحربَ لا تمنع[١] عن الكلام! ألا ترى أنهم كانوا يتمثلون[٢] بالأشعار ويرتجزون بها[٣] في الحال، ولا تمنعهم[٤] الحرب من ذلك؟ والمعارضةُ ليست إلا كلاماً مخصوصاً، فكيف يصح أن تكون الحرب[٥] مانعةً عن[٦] المعارضة ولا تكونَ مانعةً[٧] عما يَجري مجراها.

الثاني: هبْ أنّ الحربَ تكونُ مانعة[٨]! إلا أن الحربَ ما كانت دائمةً، فكان من[٩] الواجب أن يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب.

الثالث: أنه عليه السلام ما كان يحارب كلّ العرب، والفصحاءُ القادرون على المعارضة كانوا قليلين، فكان من الواجب على الشجعانِ أن يتكفّلوا بأمر الحرب ويجلسَ أولئك الفصحاءُ للاشتغال بالمعارضة.

الرابع: أنه عليه السلام ما حاربهم قبلَ الهجرة مع أنهم لم يشتغلوا بالمعارضة.

الخامس: كان يجب أن يقول القوم له: إنك تشغلنا[١٠] بالحرب عن المعارضة، فاترُكِ الحربَ مدةً حتى نقدرَ على معارضتك.

---

(١) في (ب) و(ج): «يمنع».

(٢) في (ج): «يتمسكون».

(٣) في (ب) و(ج): «ويرتجزونها».

(٤) في (ب) و(ج): «ولا يمنعهم».

(٥) في (ب) و(ج): «يكون الحروب».

(٦) في (ج): «مانعًا من».

(٧) في (ب) و(ج): «مانعاً».

(٨) في (ب) و(ج): «يكون مانعاً».

(٩) قوله: «من» سقط من (ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «شغلتنا».

قوله: إن أصحاب النبي عليه السلام[١] كانوا يُخَوّفون مَن اشتغل بالمعارضة.

قلنا: هذا ضعيف من وجهين:

ـ **الأول**[٢]: لأنهم لمّا لم يكونوا خائفين من إظهار الهجاء[٣] والشتم والقذف والحراب وادّعاء المعارَضة بأخبار الفُرس، فكيف يقال: إنهم خافوا من[٤] المعارضة؟!

ـ **الثاني**: أنه عليه السلام[٥] ـ مدةَ مقامه بمكة ـ كان هو الخائف عنهم[٦]، وبعد الهجرة فإنه لم يملكْ جملةً[٧] بلاد العرب، فكان من الواجبِ أن يُعارضوا القرآنَ في أول الأمر كيف شاؤوا وحيثُ شاؤوا، وفي أحوال القوة والتمكُّن في بلدانِهم وبين أعداء الإسلام[٨]، فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه.

قوله: سلّمنا توفُّر الدواعي وارتفاع الموانع! ولكن حصولَ الفعل ـ لو كان واجباً عند ذلك[٩] ـ لزم الجبْر.

قلنا: إن عنيتُم بالجبر وجوبَ ترتُّب الفعل على حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فلم قلتُم: إنه محال؟ بل هو مذهبنا! وإن عنيتُم به شيئاً آخر فاذكُروه لنتكلّمَ عليه!

قوله: لم قلت[١٠]: إن المعارَضة لم توجد؟

---

(١) في (ج): «صلعم».

(٢) قوله: «من وجهين الأول» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «الهجو».

(٤) في (ج): «عن».

(٥) في (ب) و(ج): «المعارضة؟ ولأنه عليه السلام».

(٦) في (ب) و(ج): «منهم».

(٧) في (ب) و(ج): «جلة».

(٨) في (ب) و(ج): «المسلمين».

(٩) في (ج): «عند ذلك لو كان واجبًا».

(١٠) في (ب) و(ج): «قلتم».

قلنا: لأنها لو وُجدت لظَهرت، ولو ظَهرت لنُقلت نقلاً متواتراً إلينا[١].

وإنما قلنا: إنها لو وُجدت لظَهرت؛ لأن الذي يدعو إلى فعلِها هو أن يدفعوا بها نبوتَه عليه السلام، ويُبطلوا حُجّتَه.

ولهذا[٢] الغرض ـ بعينِه ـ يقتضي إشاعتها وذلك؛ لأنه ليس غرض القوم من فعل المعارضة أن يعلم اللهُ منهم ذلك[٣]، بل أن يبطُلَ احتجاجُ النبيِّ عليه السلام[٤] بالقرآن، ويزولَ عن القلوب اعتقادُ عجز القوم عن الإتيان بمثله، وهذا المقصودُ لا يحصلُ إلا مع إظهار المعارضة.

وإنما قلنا: إنها لو ظَهرت لنُقلت إلينا بالتواتر هو أنّ الدواعيَ[٥] إلى نقلها متوفرةٌ، والموانعَ زائلةٌ[٦].

وإنما قلنا: إن الدواعيَ متوفرة؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنّ لمخالفي الملة[٧] ـ من اليهود والنصارى وأصناف الملحدين ـ من الحرص على الطعن في هذا الدين ما لا غاية وراءَه؛ حتى إنه أدّى ذلك الحرصُ بهم إلى حفظ السّبِّ والهجاء مع أنه لا حجةَ في شيءٍ منهما، وإلى نقل كلام مسيلمة الكذاب[٨] الركيك الدالِّ على ضعف عقله!

---

(١) في (ج): «إلينا نقلاً متواترًا».

(٢) في (ب) و(ج): «ويبطلوا حجته وهذا».

(٣) في (ب) و(ج): «ذلك منهم».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) في (ب) و(ج): «لأن الدواعيَ».

(٦) في (ج): «مرتفعة».

(٧) في (ب) و(ج): «أنّ عند المخالفين للملة».

(٨) «الكذاب»: زيادة من (ب) و(ج).

وإذا كان كذلك؛ فهم لو وجدوا[١] معارضةً جيدة لبلغت قوةُ دواعيهم إلى نقله إلى حدّ الإلجاء الذي لا مَصرفَ عنه.

وإنما قلنا: إن الموانع مرتفعة؛ لأن المانع ليس إلا الخوف عن المضرّة، وتلك المضرةُ إما دينيةً، أو دنيوية.

والأول باطل؛ لأن مخالفي الإسلام يعتقدون أنه باطلٌ، وأن كلّ ما يكشف عن بطلانه فهو حقٌّ، وكشف الحقّ لا يكون سبباً للمضرّة الدينية، بل يكون سبباً للخلاص عنها.

وأما المضرة الدنيوية؛ فإما أن يكون الخوف من وصولها من المسلمين، أو من مخالفيهم.

والثاني باطل؛ لأن مخالفي الإسلام قد بيّـنّا أنهم[٢] كالملتجئين إلى القدح في الإسلام، فكيف يُمكن أن يُتوقَّعَ منهم الضررُ على القدح في الإسلام.

وأما توقُّع وصول الخوف من المسلمين، وهذا هو الذي يقال: لم لا يجوز أن يقال: إن المانعَ منَ انتشار المعارضة هو الخوفُ من المسلمين؟

فنقول: هذا باطلٌ من وجوه أربعة:

الأول[٣]: أن الخوفَ لا يُوجبُ انقطاعَ النقل بالكُلّيّة؛ إذ لو جوّزنا ذلك لجاز أن يقال: إنه ظهر في زمان محمد عليه السلام رسولٌ آخرُ أكثرُ معجزاتٍ منه، ثم إنه لم يُنقَل أمرُهُ أصلاً للخوف.

ولجاز أن يقال: إن محمداً عليه السلام قد انتشـرت الكواكبُ وتساقط الشمسُ

---

(١) في (ب) و(ج): «وجدوه».

(٢) في (ب) و(ج): «لأنا قد بيّـنّا أن مخالفي الإسلام».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وهو».

والقمر وانقلبت السماءُ أرضاً والأرض سماءً لأجل معجزاته ـ مع أنه لم يُنقل شيء من ذلك أصلاً ـ لأجل الخوف.

ولما كان ذلك باطلاً؛ علمنا أنّ الخوفَ لا يمنعُ انقطاعَ الخبر، بل إن كان ـ ولا بدَّ ـ فإنه يمنعُ[1] من انتشاره، فلو كانت المعارضةُ واقعةً لوجب أن يُنقل على بعض الوجوه، فلما لم تُنقل علمنا أنها لم توجد.

الثاني: أنّ الإسلام إنما قوي بعد الهجرة، أما قبلَها فقد كان الاستيلاءُ للكفار، وكان المسلمون خائفين منهم[2]، فكان[3] من الواجب ظهورُ المعارضة في ذلك الوقت، ثم قوة الإسلام بعد ذلك لا تكون مانعةً من ظهورها، وأما لو وقعت المعارضةُ بعد الهجرة واستيلاء المسلمين فقد كانت قوّتُهم في بعض المواضع[4]، وبلاد الكفار كانت أكبرَ[5] من بلاد المسلمين، فإن مملكة الفرس كانت باقيةً بحالها، فكان من الواجب إظهارُ تلك المعارضة في بلاد مخالفي الإسلام؛ فإنه لم يكُن هناك على من يُظهر تلك المعارضةَ خوفٌ أصلاً، بل كانوا يجدون ـ بسببه ـ الجاهَ العريضَ والمالَ الكثير.

الثالث: أن الخوف لو منع من نقل المعارضة لمنع أيضاً من النقل[6] السب والهجاء؛ لأن كلّ أحد يعلم ـ ببديهة عقله ـ أن الشتم والهجاء مجردُ إيذاء لا فائدة فيه.

وأما المعارضة فإنها ـ بالحقيقة ـ إظهارٌ لإبطال الـمُبطِل، فإذا لم يمنع الخوفُ من الشتم والهجاء فلَأنْ لا يمنعَ من المعارضة كان أولى.

---

(١) في (ج): «يدفع».

(٢) كذا في (ب) و(ج): «منهم»، وفي (أ): «عنهم».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «فكان»، وفي (أ): «وكان».

(٤) في (ب) و(ج): «في مواطن قليلة».

(٥) في (ب) و(ج): «أكثر».

(٦) في (ب) و(ج): «من نقل».

الرابع: لو جاز أن يقال: إن الخوفَ منع من ظهور معارضةِ القرآن؛ لجاز أن يقال: إنه منع من ظهور معارضة[١] معجزات موسى وعيسى عليهما السلام، ولجاز لمعاندٍ أن يقول: إن فرعونَ لعنه الله[٢] عارَضَ[٣] معجزاتِ موسى عليه السلام بما كان أقوى منها إلا أنها لم تُنقل للخوف، ولما[٤] كان ذلك باطلًا، فكذا هنا[٥].

فثبت ـ بما ذكرنا[٦] أن المعارضة لو وُجدت لشاعت، ولو شاعت لنُقلت إلينا، فلما لم يكن كذلك علمنا أنها لم تُوجد.

قوله: هذا منقوضٌ بصورٍ منها: أن كون الفاتحة والبسملة من القرآن أم لا لم ينتشر، ومنها أن أمر الإقامة لم ينتشر.

قلنا: الجواب عنه من وجهين[٧]:

ـ **الأول**: الفرقُ بين ما ذكرناه وبين هذه المسائل معلومٌ بالضرورة؛ لأن شدّة الحاجة إلى معرفةِ نبوة محمد[٨] عليه السلام[٩] لا نسبةَ لها إلى الحاجة إلى معرفةِ كونِ الفاتحة من القرآن أم لا، وكون الإقامة فرادى أو مثناة.

وأيضاً: حرص الأعداء على[١٠] نقل المطاعن في نبوته عليه السلام لا نسبة له إلى

(١) قوله: «معارضة» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) قوله: «لعنه الله» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) زاد في (ج) هنا: «جميع».
(٤) في (ب) و(ج): «فلمّا».
(٥) في (ب) و(ج): «هذا».
(٦) في (ب) و(ج): «ذكرناه».
(٧) في (ب) و(ج): «عنه بوجهين».
(٨) في (ب) و(ج): «نبوته».
(٩) في (ج): «ع م».
(١٠) في (ب) و(ج): «إلى».

حرص المختلفين في هذه المسائل على[١] نقل ما يقدَح في مذهب صاحبه، فكيف يمكنُ إيرادُ هذه الصُّور نقضاً على ما ذكرناه؟

ـ **الثاني**: أن المسائلَ التي ذكرتُموها إنما يتوجّه نقضاً علينا[٢] لو ادّعينا أنّ الوقائعَ العظامَ لا بدّ وأن تُنقَل نقلاً لا يقع فيه الاختلافُ.

ونحن في هذا المقام لا حاجة بنا إلى ذلك، بل يكفينا أن نقولَ: الوقائعُ العظام لا بدّ وأن تُنقَل ـ على الجملة ـ سواءٌ كان ذلك النقل متفقاً عليه، أو مختلفاً فيه.

والمسائل التي ذكرتُموها لمّا كانت من الوقائع العظام لا جرمَ صارت منقولةً، وإن كان ذلك النقلُ مع الاختلاف، فكذا المعارَضةُ لو وُجدت لوجب نقلُها وإن لم يكن متّفقاً عليه، فلما لم تُنقل هذه المعارضة أصلاً علمنا أنها ما كانت موجودةً.

قوله: لم لا يجوز أن يقال: إن واحداً منهم أتى بتلك المعارضة إلا أنه عليه السلام[٣] قتلَ ذلك الرجلَ وأخفى تلك المعارضةَ.

قلنا: هذا باطل؛ لأن كلام ذلك الرجل إما أن يكون مقارناً[٤] لكلام سائر الفصحاء في الفصاحة، أو لا يكون.

فإن كان ثم إن كلام[٥] سائر الفصحاء[٦] لم يصلُح لمعارضة القرآن، فكذا كلام ذلك الرجل.

---

(١) في (ب) و(ج): «إلى».

(٢) زاد في (ب) و(ج) هنا: «أن».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ج): «مقاربًا».

(٥) في (ب) و(ج): «كان فكلام».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «لمّا».

وأما إن لم يكن كلامُه مقارناً[١] لكلامهم، بل كان التفاوت بين كلامه وكلامهم منتهياً إلى حدّ الإعجاز، فمن المعلوم أن مثل هذا الإنسانِ يجب أن يكون مشهوراً فيما بين الناس، وأن يكون مشهوراً[٢] فيما بينهم أنه هو الذي يقدر على معارضة القرآن، فكان من الواجب أن يشتهر فيما بين العرب أنه قادر على معارضته، وأن كلامه مُعارِض للقرآن.

ولو اشتُهر ذلك لقالوا للنبي عليه السلام[٣]: إن فلاناً كان كلامُه مثلًا[٤] لِما جئتَنا به مع أنه ما كان نبياً، فبهذا القدْرِ يلزَمُ سقوطُ حُجّة النبي[٥] عليه السلام[٦]، فلما لم يذكروا شيئاً من ذلك علمنا فسادَ هذا الاحتمال.

قوله: لعلّه دفعَ إلى القادرين على المعارضة أموالاً كثيرة حتى سكتوا عن المعارضة.

قلنا: قد بيّـنّا أن الشعر[٧] الذين كانوا في أعلى الطبقات ـ مثل: الأعشى وكعب ابن زهير ولبيد بن ربيعة والنابغة ـ منهم من مات على الكفر، ومنهم من كان من غاية[٨] العداوة، ثم أنه بعد الإسلام ما وجد من النبي عليه السلام[٩] مالًا ولا جاهاً، فعلمنا فسادَ هذا الاحتمال الذي ذكروه.

---

(١) في (ب) و(ج): «الرجل وإن لم يكن مقارباً».
(٢) في (ب) و(ج): «وإن لم يكن مشهورا».
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) في (ج): «إن كلامه مثل».
(٥) في (ب) و(ج): «حجته».
(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «عنهم».
(٧) في (ب) و(ج): «الشعراء».
(٨) في (ب) و(ج): «في شدة».
(٩) في (ج): «ع م».

قوله: لعلّ أنصارَ النبي عليه السلام[١] كانوا مانعين من ظهور المعارضة.

قلنا: سبق الجوابُ عنه.

قوله: العربُ عارضوا القرآن بالقصائد السبع، وعارضه مسيلمةُ بكلماته، وعارضه النضرُ بنُ الحارث بذكر أخبار ملوك العجم.

قلنا: نحن نعلم أن شاعراً لو تحدّى بشعره، فلو جاء إنسانٌ[٢] وذكر في مقابلته خُطبةً؛ فإنه لا يعدُّ ذلك معارضةً، بل لو ذكر شعراً في بحرٍ آخَرَ، أو على قافية أخرى، فإنه ربما لا يُعدُّ معارضاً بمعارضتها[٣]، وهذا أمر كان معلوماً مقرَّراً[٤] عند العرب.

وإذا[٥] كان كذلك لم يكن إيرادُ القصائد السبع في مقابلة القرآن معارضةً له، وهذا الجواب إنما يتمشى على مذهب مَن يقول: التحدي إنما وقع بمجموع الفصاحة مع الأسلوب.

وأما كلمات مسيلمة فهي أيضاً ليست معارضة[٦]؛ لأن مِن شرط المعارضة أن تكون بحيث يمكن أن يدور في خيالِ عاقلٍ مشابهتُه للكلام الأول أو قربُه من مشابهته.

والكلمات المحكيّة عن مسيلمةَ دالّةٌ على قلّة العقل، فكيف يمكن جعلها معارضةً للقرآن؟

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ب) و(ج): «جاء الثاني».

(٣) قوله: «بمعارضتها» سقط من (ج).

(٤) قوله: «مقررًا» سقط من (ج).

(٥) في (ج): «فإذا».

(٦) في (ب) و(ج): «بمعارضة».

وأما معارضة النضر بن الحارث القرآنَ بأخبار الفرس فهو أيضاً غيرُ وارد؛ لأن من أنشأ قصيدة ووصفَ فيها أحوال ملكٍ، فلو أن إنساناً آخَرَ جاء وذكَرَ حكايةَ ملكٍ آخَرَ، فكلُّ عاقل يعلمُ ـ بالبديهة ـ أن هذه الحكايةَ لا تكون معارضةً لذلك الشعر، فكذا هنا[١].

وأما معارضة ابن المقفع والمعرّي وغيرهما فثبت أنه ليس من شرطِ دلالة المعجز على الصدق أن لا يُوجَدَ مثلُها في مُستقبَلِ الزمان قطُّ، فبطل ما ذكروه.

قوله: لعلهم إنما عجَزوا عن معارضته؛ لأنه عليه السلام[٢] كان أفصحَ من غيرِه فقدر على ما لم يقدر عليه غيره.

قلنا: هذا باطلٌ من وجوه أربعة[٣]:

الأول: أنه لا شكّ أنه قد يُوجَدُ في كلّ زمان في كلّ حرفة مَن يكون فائقاً فيها، زائداً على كلّ أقرانه في العلم بدقائقها وأسرارها.

فامتيازُ القرآن عن كلام العرب إما أن يكونَ كامتياز صناعة الصانع الفائق عن صناعة غيره، وإما أن لا يكون كذلك بل كان منتهياً إلى حدّ الإعجاز.

فإن كان الأول لم يكُن ذلك القدرُ من الامتياز منتهياً إلى حدّ الإعجاز فكان من الواجب أن تقول[٤] العرب[٥]: إنّ هذا القدرَ من الامتياز ـ الذي أنت مخصوصٌ به ـ أمرٌ غير مخالِفٍ للعادة؛ فإن العادةَ جاريةٌ بأنه يُوجد في كلّ عصر في كلّ حرفة من يكون

---

(١) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٢) في (ب) و(ج): «عليه السلام لأنه».

(٣) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

(٤) في (ج): «يقول».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «له».

زائداً على كل[١] أقرانه، وإذا كان هذا القدرُ من الامتياز معتاداً لم يكُن اختصاصُك به دليلاً على نبوّتك.

وأما إن كان امتيازُ القرآن عن كلامهم أكثر من امتياز صنعةِ الحاذق الكامل عن صنعة غيره، بل كان امتيازاً غيرَ معتاد؛ كان ذلك اعترافاً بكونه مُعجزاً، فيرجعُ حاصلُ الأمر إلى أنّ الله تعالى آتاهُ من العلم بالفصاحة ما كان معجزاً، وذلك اعترافٌ بظهور المعجز عليه.

الثاني: أن الأفصحَ ـ وإن امتنعت مساواتُه في جميع كلامه ـ فإن مساواتَهُ في البعض غيرُ ممتنعة؛ بهذا جرت العادات!

ألا ترى أن مَن كان في الطبقة الأولى من الشعراء ـ وإن كانوا قد فاقوا سائر الطبقات ـ فإنه لا بدّ وأن يكون في كلامِ مَن تأخّر عنهم ما يُساوي كلامهم، بل ربما زاد عليه.

ولهذا نجد كثيراً من المحدَثين يُساوون الجاهليةَ في مواضعَ كثيرةٍ من كلامهم، وإن كان المتقدمون يفضُلونهم في جُملة كلامهم.

ثم إنّ التحديَ لمّا وقع بسورةٍ مطلقة من سور القرآن، وجب أن توجد معارضةُ سورة واحدةٍ منها، وأن لا يمنع[٢] تقدُّمه عليه السلام عليهم في الفصاحة من المعارضة.

الثالث: أنّا نعلم أن حالَ كلامه عليه السلام كحالِ كلامِ غيرِه بالنسبة إلى القرآن، ولو كان تعذُّر معارضةِ القرآن لأجل أنه عليه السلام أفصحُهم؛ لظهر ذلك في كلامه.

---

(١) قوله: «كل» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «يمتنع».

لا يقال: إنه عليه السلام قصدَ إخلاءَ غيرِ القرآنِ مِن كلامِه مِن مثلِ فصاحةِ القرآن!

لأنّا نقول: نحن نعلم ـ بالضرورة ـ أنه عليه السلام قصد في كثيرٍ من المواضع إلى إيراد الفصيح، مع أنّ كلامَه في ذلك غيرُ متميز عن كلام غيرِه من الفصحاء، وهذا الوجهُ إقناعيٌّ.

الرابع: أن القائلين بأن الإعجاز في الصرفة يسقط عنهم هذا السؤال؛ لأنهم يزعُمون أنّ فصاحةَ القرآن فصاحةٌ معتادةٌ غيرُ خارقةٍ للعادة، وإنما المعجز[١] هو[٢] تعذُّرُ المعارضةِ عليهم، وعلى هذا المذهب يسقط السؤالُ.

قوله: لعله عليه السلام تفرّغ لجمع القرآن مدّةً مديدةً، وتحمل مشاقَّ[٣] عظيمةً، فلا جرمَ قدر على ما لم يقدر عليه غيرُه.

قلنا: هذا باطلٌ للوجوه المذكورة في الجواب عن السؤال الذي قبلَ هذا السؤال.

والذي نزيده الآن أمران:

ـ **الأول**: أنّ الكاملَ في الفصاحة لا يجوز أن يكون بينَ كلامه الذي يرتجلُهُ وكلامه الذي يَتروّى فيه غايةُ المباينة.

لكنّا نجِدُ كلامَهُ بالإضافة إلى القرآن ككلامِ غيره بالإضافة إليه، فبطل ما قالوه.

ـ **الثاني**: أنه عليه السلام تحدّاهم بالقرآن مدة مقامه بمكة ـ وهي ثلاث عشرة[٤]

---

(١) قوله: «المعجز» زيادة من (ج).

(٢) في (ب): «وإنما العجز».

(٣) في (ج): «مشاقًّا».

(٤) في (ب) و(ج): «ثلاثة عشر».

سنةً ـ ولم يحاربهم هناك قطُّ، فكان[١] من الواجب أن تتفرغوا[٢] لمعارضة[٣] القرآن في تلك المدة الطويلة.

قوله: العرب ـ وإن كانوا قادرين على مثل فصاحة القرآن ـ لكنهم ما كانوا عالِمِين بالأمور المذكورة في القرآن، وهي شرح ذات الله تعالى[٤] وصفاته، وأحوال الملائكة والجن[٥] والجنة والنار.

قلنا: هبْ أنّ العرب ما كانوا عالِمِين بذلك! لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين، فكان من الواجب أن يتعلّموا هذه الأمورَ منهم، ثم يُعبّروا[٦] عنها[٧] بالألفاظ الفصيحة، بل اليهود والنصارى كانوا أعراباً فصحاءَ فكان يجب أن يتولَّوا أمْرَ هذه المعارضة.

قوله: لعله عليه السلام طلبَ منهم الإتيانَ بمثل القرآن بشرطِ أن يكون من عند الله.

قلنا: هذا القيدُ غير مذكور في آيات التحدي، بل المذكورُ فيها طلبُ الإتيان بمثلِ القرآن، أو بمثل عشرِ سورٍ، أو بمثل سورة منهـا، فالقيدُ الذي ذكرتُموه لا يجوزُ اعتبارُه.

قوله: كون القرآن معجزاً إما أن يكون للفصاحة، أو النظم، أو كذا، أو كذا، والكلُّ باطلٌ.

---

(١) في (ب) و(ج): «وكان».

(٢) في (ب) و(ج): «يتفرغوا».

(٣) في (ب) و(ج): «المعارضة».

(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٥) قوله: «والجن» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب): «يغيروا».

(٧) في (ج): «يغيروا منها».

قلنا: لا نُسلّم أنَّ الكلَّ باطلٌ! وسيأتي ما هو الحقُّ من هذه الأقسام في المسألة الثانية إن شاء الله تعالى[١].

ثم النكتة التي تحسم مواد الشبه هنا[٢] أن نقول: الإتيانُ بمثل القرآن إما أن يكون معتاداً، أو لا يكون.

فإن كان معتاداً كان سكوتُ العرب ـ مع بلوغ دواعيهم في التوفُّر إلى قريبٍ من حدِّ الإلجاء[٣] وارتفاع الموانع بالكُلّيّة ـ لا بد وأن يكون معجزاً؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة ـ أن في زماننا هذا من صنّف كتاباً وافتخرَ به على أقرانه وادّعى عجزهم عن الإتيان بمثله؛ فإنه يمتنعُ سكوتُ القوم عن معارضته إما بما يماثله، أو بما يقرُب منه.

فإذا[٤] وجب حصولُ المعارضة لدفع افتخار ذلك المصنّف؛ فلَأَنْ يجبَ لأجلِ إبطال دعواه في النبوة ـ مع أن تلك النبوة كانت متضمنةً لتزييف دياناتهم[٥] وإبطال رئاساتهم[٦] ـ كان أَولى، ثم لما لم تُوجَد المعارضةُ وجب أن يكون ذلك من أقوى المعجزات وأبهرِها.

وأما إن لم[٧] يكُن الإتيانُ بمثل القرآن مُعتاداً ثبت كونه مُعجزاً، وسيأتي مزيدُ تقريرٍ لهذه النكتة.

---

(١) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٢) في (ب) و(ج): «هاهنا».
(٣) في (ج): «إلجاء».
(٤) في (ج): «وإذا».
(٥) في (ب) و(ج): «أديانهم».
(٦) في (ب) و(ج): «رئاستهم».
(٧) قوله: «لم» زيادة من (ب) و(ج).

قوله: إنَّ كلّ من قرأ القرآنَ فقد أتى بمثل ما أتى به محمدٌ عليه السلام[١]، وذلك يُبطل أن يكون ما أتى به[٢] معجزاً.

قلنا: هذه الشبهة ـ مع[٣] ركاكتها ـ التزم خوفاً منها أبو الهذيل والجبائي مذهباً يُعرَفُ فسادُهُ بضرورة العقل[٤]، وهو: أنهما زعما أنَّ الحكايةَ والمحكيَّ واحدٌ!

وقبل الخوض في حقيقة الحكاية والمحكيّ، فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن من قال قصيدة[٥] ثم إنّ[٦] إنساناً آخرَ حفظها منه، ثم قرأها مرةً أخرى أنه لا تكون[٧] قراءتُهُ لتلك القصيدة معارضةً لقائلها، فكذا هنا[٨].

قوله: القرآن قديمٌ، والمعجزُ مُحدَثٌ.

قلنا: قد ذكرنا أن لفظة «القرآن» منقولةٌ[٩] ـ بالاشتراك ـ على أمورٍ ثلاثة[١٠]: أحدُها: الصفة القديمة، وثانيها: الألفاظ، وثالثها: الكتاب.

والمعجز إنما هو الألفاظُ؛ لفصاحتها ونظمها، ولا شك في حدوث الألفاظ.

فهذا هو الجواب عن الاعتراضات المذكورة على دليل القرآن.

---

(١) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٢) زاد في (ج) هنا: «محمد ع م».

(٣) زاد في (ج) هنا: «نهاية».

(٤) في (ج): «فساده بالضرورة».

(٥) في (ج): «بقصيدة».

(٦) قوله: «إن» زيادة من (ب) و(ج).

(٧) في (ج): «يكون».

(٨) في (ج): «ههنا».

(٩) في (ج): «مقولة».

(١٠) في (ب) و(ج): «ثلاثة أمور».

ولنذكُرِ الآنَ الجوابَ عن الاعتراضات المذكورة على التمسُّك بإخباره عليه السلام عن الغيوب:

أما نزاعُهُ في كون الآياتِ الدالّةِ على إخباره عن الغيب، وفي كون التواتُر مفيداً للعلم، فالوجهُ في جوابه ما مرَّ في الطريقة الأولى.

قوله: المنجِّمون يقولون: إنَّ من أشكال الطالع ما يقتضي أن يكون صاحبُهُ متمكناً من الإخبار عن الغيوب.

قلنا: إن أُريد أنّ[1] شكلَ الطالع يُوجب ذلك فقد مرّ إبطالُه.

وإن أريد أنّ الله تعالى يخلق ذلك عقيبَ ذلك الشكل على سبيل العادة، فلا نُسلّم وقوع العادة! فإن ذلك الشكلَ من الطالع قد حصل في طوالعِ كلِّ من وُلد في ذلك الوقت، مع أنّ مَن سواه عليه السلام لم يتمكّن من ذلك، وإلا عارضوه[2].

قوله: هذه الأخبار إخبارٌ عن الغيب على سبيل التفصيل، أو على سبيل الإجمال؟

قلنا: على سبيل التفصيل على ما سنُقرّره الآن.

قوله: دليل نبوته خبرُه عن الغيوب الماضية أو المستقبلية[3]؟

قلنا: كلاهما، ولنبيِّنْ إخباره عليه السلام عن الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة على سبيل التفصيل حتى يتمّ جواب السؤال الذي قبل هذا السؤال.

أما إخباره[4] عن الغيوب الماضية؛ فكما ذَكَرَهُ عليه السلام مِن قصص الأنبياء

---

(١) في (ب) و(ج): «لنا».

(٢) في (ب) و(ج): «لعارضوه».

(٣) في (ب) و(ج): «المستقبلة».

(٤) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».

مع أُممهم، نحو قصة موسى وهارون عليهما السلام[١] مع فرعون، وما جرى عليه بعد الولادة إلى أن بلغ مبلغَ النبوّة، وكيفية بعثته ودعوته لفرعون إلى أن أغرقه الله[٢].

ونحو قصة يوسف[٣] مع إخوته وما جرى عليه إلى آخرِ أمره، وكقصة إبراهيم ونوح[٤] وغيرهم من الأنبياء، كلّ ذلك قصصٌ مُفصَّلةٌ طويلةٌ.

مع أنّ المعلوم من حال[٥] عليه السلام أنه ما كان يعرف الكتابة ولا القراءة ولا تلمذ[٦] لأحدٍ من أهل الكتاب، ثم إنه ذكر هذه التفاصيلَ الطويلة ـ ومخالفوه من أهل الكتاب كانوا يسمعون ما يذكُره في كتابه ـ ولم يُنقل عنهم أنهم خطّؤوه[٧] في شيء من هذه القصص، ومعلومٌ أيضاً أن مثل هذه التفاصيل لا يمكن إصابتُها بالتبخيت.

وقد نبه الله تعالى على أن ذلك من معجزاته فقال تعالى بعد تمام قصة يوسف عليه السلام[٨]: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ [يوسف: ١٠٢]، وقال بعد تمام قصة نوح: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩].

وأما إخباره عن الغيوب المستقبلية[٩] فكثيرةٌ: منها في القرآن، ومنها في غيرها، ولنذكرْها هنا[١٠].

---

(١) قوله: «وهارون عليهما السلام» سقط من (ج).
(٢) زاد في (ج) هنا: «تعالى وقومه».
(٣) زاد في (ج) هنا: «ع م».
(٤) زاد في (ج) هنا: «عليهما السلام».
(٥) في (ج): «حاله».
(٦) في (ب) و(ج): «القراءة والكتابة ما تلمذ».
(٧) في (ج): «أخطأوه».
(٨) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب) و(ج).
(٩) في (ب) و(ج): «المستقبلة».
(١٠) في (ب) و(ج): «فلنذكرها هاهنا».

أما ما في القرآن، فمنها: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا[١]﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٣-٢٤]، فالقرآن إن كان ناقضاً للعادة فقد تم كونهُ معجزاً.

وإن لم يكن ناقضاً للعادة، فالعادة تقتضي أن يأتوا بمثله؛ لِـما بيّنّا من قوة دواعيهم إلى ذلك.

فقوله ﴿وَلَن تَفْعَلُوا﴾ هو[٢] خبرٌ عن غيبٍ، فجرى مجرى قوله: «إن الشمس لا تطلع غداً».

وثانيها: قوله تعالى[٣]: ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[٤] إلى قوله: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ ٱللَّهِ[٥]﴾، ثم قال: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الروم: ١-٦]، وهذا في قصة الروم والمجوس؛ لأن هرقل وكسرى تقابلا[٦] فغلبت الروم ـ وكان هوى المسلمين أن تغلب النصارى؛ لأنهم أهلُ كتاب وكان هوى المشركين أن تغلب المجوس ـ فأخبر الله تعالى المسلمينَ أن الروم سيغلب[٧] بعد كونهم مغلوبين، فأنكر ذلك[٨] المشركون، فتراهن على

---

(١) زاد في (ج) هنا: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾.

(٢) قوله: «هو» سقط من (ج).

(٣) قوله: «قوله تعالى» سقط من (ج).

(٤) الآيات وردت مرة واحدة في (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: ﴿يَنصُرُ مَن يَشَآءُ﴾.

(٦) في (ج): «تقاتلا».

(٧) في (ب) و(ج): «بأن الروم سيغلبون».

(٨) قوله: «ذلك» سقط من (ج).

ذلك أبو بكر رضي الله عنه[١] وأمية بن خلف، فكان الأمر فيه على ما أخبر عنه تعالى[٢].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ﴾ [آل عمران: ١٥١] ففعل ذلك تعالى حتى[٣] رُوي عنه عليه السلام أنه قال: «نُصرتُ بالرعب»[٤].

ورابعها: قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] يعني بذلك ما وعَدَهُ الله[٥] من فتح مكة، ثم أنجزه الله تعالى[٦] ما وَعَدَه.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى آخر الآية [النور: ٥٥]، فكان كما أخبر.

وسادسها: قوله تعالى في انهزام المشركين ببدر: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥].

وسابعها: قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وثامنها: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣].

وتاسعها: قوله تعالى: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَٰذِهِۦ وَكَفَّ أَيْدِىَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ[٧]﴾ [الفتح: ٢٠].

---

(١) في (ج): «رض».

(٢) في (ج): «الأمر فيه كما أخبر الله تعالى عنه».

(٣) في (ج): «ففعل الله ذلك حتى».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا (٤٣٨).

(٥) قوله: «الله» سقط من (ج).

(٦) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٧) قوله: ﴿وَكَفَّ أَيْدِىَ ٱلنَّاسِ عَنكُمْ﴾ زيادة من (ب) و(ج).

وأما في غير القرآن، فكقوله[١] عليه السلام لعلي رضي الله عنه[٢]: «تقاتل بعدي الناكثين[٣] والقاسطين والمارقين»[٤]، وإنذاره عليه السلام له بقتله ذا الثدية[٥] المخدج[٦]، وقوله عليه السلام[٧] لعمّار: «تقتلك الفئة الباغية»[٨]، وقوله عليه السلام[٩] لسراقة: «كأني بك وقد لبستَ[١٠] سوارَي[١١] كسرى»[١٢].

وإذ عرفتَ ذلك فنقول: لا شك أن هذه أخبارٌ[١٣] تفصيليةٌ عن الحوادث

(١) في (ب) و(ج): «فقوله».

(٢) في (ج): «كرم الله وجهه».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «الناكثين»، وفي (أ): «الناكبين»، وهو الموافق للرواية.

(٤) أخرجه الشاشي في «مسنده» (٣٢٢)، بلفظ: «أمر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علياً أن يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين».

(٥) في غير (ج): «السلام لقتله ذات الثدية».

(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «اليد».

أخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الجمل وصفين، ما ذكر في الخوارج (٣٧٩١٥)، بلفظ: عن علي، قال: لما كان يوم النهروان لقي الخوارج فلم يبرحوا حتى شجروا بالرماح فقتلوا جميعاً، فقال علي: اطلبوا ذا الثدية، فطلبوه فلم يجدوه فقال علي: ما كذبت ولا كذبت، اطلبوه، فطلبوه فوجدوه في وهدة من الأرض عليه ناس من القتلى، فإذا رجل على يده مثل سبلات السنور، قال: فكبر علي والناس، وأعجب الناس وأعجب علي.

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) أخرجه الترمذي في «سننه»، أبواب المناقب، باب مناقب عمار بن ياسر رضي الله عنه (٣٨٠٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٩) في (ج): «ع م».

(١٠) في (ب) و(ج): «لسراقة: ستلبس».

(١١) في (ج): «سوار».

(١٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب الاختيار في التعجيل بقسمة مال (١٣٠٣٣).

(١٣) في (ج): «الأخبار».

المستقبلة، ولا نشكُّ[١] في أن ذلك خارقٌ للعادة؛ لأن أهل النجوم ـ وإن كان يتّفق لهم الصدقُ في بعض الأوقات ـ ولكن لا يكون ذلك إلا في خبرٍ إجماليٍّ، فأما[٢] في الأخبار التفصيلية فلا.

وأيضاً: فإنه وإن اتفق[٣] لهم الصدقُ في خبر واحد يتفق لهم الكذب في عشرة! ومعلومٌ أن ذلك لم يتّفقْ له عليه السلام وإلا لاشتُهر، بل القومُ كلُّهم كانوا متوافقين ـ مع شدّة عداوتهم له ـ إلى[٤] أنه عليه السلام صادقُ اللهجة فيما عدا دعواهُ للنبوة[٥]، فثبت أنّ إخباره عليه السلام[٦] عن الغيوب معجزٌ.

ثم إخبارُه[٧] عن الغيوب المستقبلة لا يمكنُ أن يكون هو الدليلَ[٨] على نبوته عليه السلام[٩] فقط؛ لأنه عليه السلام كان يكلفُ الناسَ بالاعتراف بنبوّته مع أن مُخبَرات هذه الأخبار لم تكن واقعة! نعم[١٠] إنها بعدَ وقوعها تكونُ مؤكِّدةً للأدلة الماضية.

ولنذكر الآن الجواب عن الاعتراضات المذكورة على الوجه الثالث:

---

(١) في (ج): «ولا شك».

(٢) في (ب) و(ج): «وأما».

(٣) كذا في (ب) و(ج): «فإنه وإن اتفق»، وفي (أ): «فلأنهم إلا أن يتفق».

(٤) في (ب) و(ج): «على».

(٥) في (ب) و(ج): «النبوة».

(٦) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٧) في (ب) و(ج): «معجزة بل إخباره».

(٨) في (ب) و(ج): «يكون دليلًا».

(٩) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(١٠) في (ب) و(ج): «بل».

قوله: لم قلتم: إن ظهور الغرائب[١] عليه السلام منقول على التواتر؟

قلنا[٢]: لا نعلم ـ من حيث العادة ـ أنّ من لم يظهر عليه شيءٌ من الغرائب والعجائب أصلاً استحال أن يجتمع الجمعُ العظيمُ على إسنادها إليه كذباً؛ لأن الذين يضعون تلك الأكاذيب إما الأعداء، أو الأصدقاء.

والأول ظاهر[٣] الفساد، وأما الأولياء فهو أيضاً باطل؛ لأن المسلمين يعلمون ـ بالضرورة ـ أن محمداً عليه السلام[٤] كان يحُرِّمُ الكذب، وكان مانعاً قومَه منه، فيستحيل من جمهور المسلمين أن يضعوا الأكاذيبَ في تعظيمِ شأن النبي عليه السلام[٥] مع علمِهِم الضروريِّ بأنه ـ لو ثبتُ دينُه ـ لكانوا يستحقون على تلك الأكاذيب عذاباً عظيماً.

قوله: المخبرون عن الغرائب التي بلغت إلى حدّ المعجز لم يبلغوا حدَّ التواتر.

قلنا: لا نُسلّم!

قوله: نعارضها[٦] بالمعجزات المنقولة عن ماني وزرادشت.

قلنا: قد بيّـنّا أن كثرة المجوس والمانوية ـ في ابتداء الأمر ووسطه ونهايته ـ غيرُ معلومة، وأما في ديننا فهذه الكثرة معلومةٌ بالضرورة.

قوله: لو وُجدت هذه المعجزاتُ لنُقلت كلُّ واحدةٍ[٧] منها على التواتر.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليه».

(٢) زاد في (ج) هنا: «لأنا».

(٣) في (ب) و(ج): «الأصدقاء، فأما الأعداء فظاهر».

(٤) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٥) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٦) كذا في (ب) و(ج): «نعارضها»، وفي(أ): «تعارضها».

(٧) في (ج): «لنقل كل واحد».

قلنا: يحتمل[١] أن يقال: المشاهدون لكلِّ واحدةٍ منها[٢] ما بلغوا إلى حدِّ التواتر، فلهذا لم تُنقَلْ كلُّ واحدةٍ منها[٣] على التواتر.

لا يقال: هذه المعجزاتُ لا تخلو إمّا أن يقال: إنه لم يشاهدْ شيئاً منها قومٌ من أهل التواتر، أو يُقال[٤]: إنه شاهد شيئاً منها قومٌ من أهل التواتر.

فإن كان الأولُ كان وجودُ كلِّ واحدةٍ[٥] منها مشكوكاً فيه، ومتى كنا شاكّين في صحة كلِّ واحدة[٦] منها لم يُمكنّا[٧] القطعُ بصحة شيءٍ منها، فسقط الاستدلالُ.

وإن كان الثاني وجب أن تُنقل تلك الواحدة[٨] نقلًا متواتراً؛ لأنه لما شاهدها[٩] قومٌ تقوم الحجة بنقلهم، ولا شكَّ أنّ دواعيَ المسلمين كانت متوفرةً على نقلِ[١٠] معجزاتِ محمدٍ صلى الله عليه[١١] والموانعَ كانت زائلةً عنهم؛ بدليل أن القرآن الذي هو أعظمُ معجزاته نُقل نقلاً متواتراً.

ومتى كان الشيء العظيم شاهدَهُ أقوامٌ تقوم الحجةُ بنقلهم، ثم كانت

(١) كذا في (ب) و(ج): «يحتمل»، وفي (أ) تحتمل.

(٢) في (ج): «واحد منها».

(٣) في (ج): «لم ينقل كل واحد منها».

(٤) في (ج): «ويقال».

(٥) في (ب) و(ج): «واحد».

(٦) في (ب) و(ج): «واحد».

(٧) في (ج): «يمكننا».

(٨) في (ج): «ينقل ذلك الواحد».

(٩) في (ج): «شاهده».

(١٠) قوله: «نقل» سقط من (ب) و(ج).

(١١) زاد في (ج) هنا: «وسلم».

دواعيهم[١] في غاية التوفر، وكانت الموانعُ زائلةً عنهم ـ بالكُلّيّة ـ فحينئذٍ يجب أن يصيرَ ذلك الشيء منقولاً نقلاً متواتراً، ولما لم يُنقل شيءٌ من هذه المعجزات على التواتر سقط الاستدلالُ به.

لأنّـا نقول: هبْ أن كلَّ واحدة[٢] من المعجزات غيرُ مقطوع بها[٣]! لكن لم لا يجوز أن يكون الكلُّ ـ من حيث هو كلٌّ ـ مقطوعاً به؛ كما أنّـا إذا رأينا أقواماً بلغوا إلى حدِّ التواتر، ثم إن كلَّ واحدٍ منهم أخبَرنا بخبرٍ مخصوص، فإنا نُجوّزُ على كلّ واحدٍ منهم كونَهُ كاذباً في خبره، مع أنّـا نعلم ـ بالضّرورة ـ أنهم بأسْرِهم[٤] ما كانوا كاذبين! فكذلك هنا[٥].

قوله: إن تجويزَ انخراق العادات يفضي إلى السفسطة.

قلنا: هذا الإشكال لازمٌ[٦] على جميع الفِرق؛ فإن الفلاسفة الذين هم أبعدُ الناس عن تجويز انخراق العادات جوّزوا ذلك في خمسة[٧] مواضع:

أولها: أنهم جوّزوا حدوثَ الإنسان على سبيل التولُّد لا على سبيل التوالُد.

وعلّلوا ذلك بأن قالوا: لا شك أن البدنَ الإنساني إنما يكونُ لاجتماع العناصر الأربعة على كميةٍ مخصوصةٍ وكيفية مخصوصةٍ، وإجماعها[٨] على ذلك الوجه خارج الرحم ممكن؛ لأن حصول تلك الأجزاء العنصرية على القدر الواجب من الكمية لا

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «متوفرة».
(٢) في (ب) و(ج): «واحد».
(٣) في (ب) و(ج): «به».
(٤) في (ب) و(ج): «بأسرها».
(٥) في (ج): «ههنا».
(٦) في (ب) و(ج): «وارد».
(٧) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).
(٨) في (ب) و(ج): «واجتماعها».

أزيدَ ولا أنقصَ[١] ممكنٌ، ثم تصغيرُ أجزاءِ كلّ واحدٍ منها على الوجه المعتبر في البدني[٢] الإنساني ممكنٌ، واختلاطُ تلك الأجزاء المتصغرة أيضاً ممكنٌ، وبقاء ذلك الاختلاط مقداراً من الزمان ثم[٣] فيه تفاعلها ممكنٌ، ومتى حصل ذلك التفاعلُ كان تكوُّن البدن الإنساني ممكناً، ومتى تمّ تكوُّنه كان فيضانُ النفس عليه واجباً، فإذن تكوُّن الإنسانُ ـ على سبيل التولُّد ـ أمرٌ[٤] ممكنٌ.

وثانيها: أنّ المبدأ الـمُعِدّ لحدوث[٥] الحوادث في هذا العالم هو التشكُّلات السماوية، وتلك التشكُّلاتُ لا نهايةَ لها، فكيف يمكنُ القطعُ بأنه لا يَحدثُ فيها من التشكُّلات الغريبة ما يقتضي انخراقَ العادات؟

وثالثها: أن العناصر إذا اجتمعَت وتفاعلَت حتى اكتسبت صورةَ[٦] اللحمية والعظمية، فطبائعُها النوعيةُ باقيةٌ لها، فالأرضُ ـ التي هي جزءُ البدن الحيواني ـ لـم تَبطُلْ أرضيّتُها، والنار ـ التي هي جزءٌ[٧] ـ لـم تبطُلْ ناريّتُها، وصحّحوا هذه القضية بحجة قوية.

ثم إن الصورة اللحمية حاصلةٌ بتجميع[٨] أجزاء اللحم، واللحمُ مركّبٌ من أجزاء نارية وهوائية ومائية وأرضية، وتلك الأجزاء طبائعُها باقية، فالنار[٩]

(١) في (ب) و(ج): «لا أنقص ولا أزيد».
(٢) في (ب) و(ج): «البدن».
(٣) في (ب) و(ج): «يتم».
(٤) قوله: «أمر» سقط من (ب) و(ج).
(٥) كذا في (ب) و(ج)، وفي (أ): «بحدوث».
(٦) في (ج): «الصورة».
(٧) في (ج): «جزءه».
(٨) في (ج): «لجميع».
(٩) في (ج): «والنار».

ـ التي هي جزءُ اللحم ـ صورتُها النارية باقيةٌ، وكذا[1] الهواء والماء والأرض صُورُها النوعيةُ باقيةٌ.

وهي إنما اتّصفت بالصورة اللحمية؛ لأن كيفيّاتها انكسَرت وانتهَت إلى حدٍّ معيّنٍ مثلاً صارت حرارةُ النار حرارةً[2] فاترةً منتهيةً ـ في الفُتور ـ إلى حدٍّ معين، وكذلك برودةُ الماء انكسرَت وانتهَت إلى حدٍّ معيَّنٍ.

ثم إن النار متى كانت حرارتها على ذلك الحدّ المخصوص، فإنها تستعدُّ لقَبول الصورة اللحمية، وإذا كان كذلك وجب أن يقال: لو قدّرنا انكسارَ حرارةِ النار الصـرْفةِ بسببٍ من الأسباب وانتهائها إلى ذلك الحدّ الذي عنده استعدّت ـ حين كان جزءُ اللحم ـ لقَبول الصورة اللحمية، فيجبُ أن يتصف[3] حينئذٍ باللحمية، حتى يتولد اللحمُ عن النار الصرفة.

وإذا جاز ذلك جاز أيضاً أن يعرِضَ بجزءٍ[4] آخرَ من النار الصرفة حدٌّ آخرُ من الكيفية لأجله يتصف بالعظمية، وهكذا في سائر الأعضاء.

وهذا[5] يؤدّي إلى تجويز تكوُّن[6] البدن من كلٍّ واحدٍ واحدٍ من العناصر البسيطة، فثبتَ أن هذا التجويزَ قائمٌ في العقل، مع أنّـا نقطع في كلِّ واحدٍ من الأشخاص الذين نشاهدهم أنهم لم يتولّدوا من عنصر واحدٍ فقط!

---

(١) في (ب) و(ج): «وكذلك».

(٢) قوله: «حرارة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «تتصف».

(٤) في (ب) و(ج): «لجزء».

(٥) في (ج): «هذا».

(٦) في (ب) و(ج): «إلى التجوز أن يتكون»، وفي (ج): «إلى التجويز أن يتكون».

ورابعها: أن البدن الإنساني إذا كان إنما يتولَّدُ عن[(١)] العناصر الأربعة بشرطِ[(٢)] أن يكون لكلٍّ واحدٍ منها إلى الآخر نسبةٌ مخصوصةٌ في المقدار، فلو قدّرنا اجتماع[(٣)] أجزاءً صغيرةً جداً من العناصر الأربعة بحيث يكون نسبة بعضها إلى بعضٍ كنسبة أجزاء العناصر التي في بدَن الإنسان بعضها إلى بعض؛ فعلى هذا التقدير يلزمنا تجويزُ أن يتولّدَ إنسانٌ على مقدار البقّة.

وعلى هذا التقدير لا نأمن أن يتولّد إنسانٌ أصغرُ من[(٤)] البقّة بحيث يكونُ أفضلَ من كلّ من مضى من[(٥)] العلماء في جميع العلوم، فهذا التجويزُ قائمٌ، ولا يمكن إقامةُ دلالةٍ[(٦)] على امتناعِه، مع أنّا نجد العلمَ الضروريَّ بأنه لا يُوجد.

وخامسها: أن المواد العنصرية مطيعةٌ للحركات[(٧)] الفلكية، فنحن إذا غمضنا العين فمن الجائز أن يقال: إنه حدثَ تشكُّلٌ فلكيٌّ يقتضي انقلابَ ماءِ جيحون دماً، ثم[(٨)] زال ذلك التشكُّلُ في الحال[(٩)] حتى صار جيحونُ مرةً أخرى ماءً كما كان.

فهذا التجويزُ لا يُمكنُ دفعُهُ ببرهانٍ قاطع مع أني أعلم ـ بالضرورة ـ أنه ما كان الأمر كذلك.

---

(١) في (ج): «من».

(٢) في (ج): «شرط».

(٣) «اجتماع» زيادة من (ب) و(ج).

(٤) زاد في (ج) هنا: «مقدار».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «جميع».

(٦) في (ب) و(ج): «دليل».

(٧) في (ب) و(ج): «مطيعات للتحريكات».

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إذا».

(٩) في (ج): «ذلك الشكل خفي الحال».

فثبت ـ من هذه الوجوه ـ أن تجويز انخراق العادات لازمٌ على جميع الطوائف والعقلاء.

بقي[١] قولهم: فكيف يحصل القطعُ بعدم وقوعها مع القطع بجوازِ وقوعها؟

قلنا: لا استبعادَ في أن يخلق الله تعالى[٢] عِلمًا ضرورياً بأنها لا تقعُ، ويكون ذلك العلم حجةً له على عبادِهِ في تعريفِهم صدْقَ أنبيائه ورسله، وتعريفِهم الفرقَ بين المحسن والمسيء، وبين المستحقّ وغير المستحقّ!

وإذا[٣] لم يكن هذا المعنى ممتنعاً ـ مع أنّا بيّنّا أنه لا بدّ لجميع العقلاء من الاعتراف به ـ ثبت[٤] أنه لا بدّ من الاعترافِ به[٥].

قوله: لم قلت: إنّ كلَّ من ظهر عليه المعجزُ[٦] كان نبياً.

قلنا: لِما مضى.

قوله: لم لا يجوزُ أن يكون ذلك لأجل قوّةٍ نفسانية، أو بخاصية ذواتية[٧]، أو للاستعانة[٨] بالفلكيات، أو للاستعانة[٩] بالجنّ والشياطين؟

قلنا: هذه الاحتمالات الأربعة ساقطة على مذهبنا؛ لأنّا بيّنّا أنه لا مؤثّر[١٠] ـ في

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «بقي»، وفي (أ): «نفي».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «فإذن».
(٤) في (ج): «فثبت».
(٥) قوله: «به» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «ظهرت المعجزة عليه».
(٧) في (ب) و(ج): «لخاصية حيوانية».
(٨) في (ب) و(ج): «لاستعانة».
(٩) في (ب) و(ج): «لاستعانة».
(١٠) في (ب) و(ج): «يؤثر».

الوجود ـ إلا قدرة الله تعالى، واستقصينا في الرّدّ على المنكرين لهذا الأصل[١] استقصاءً شافياً فلا يتوجّه علينا هذا السؤال.

نعم هو[٢] لازمٌ للمعتزلة! وهم لا يتمكّنون ـ عُمرَ الدهرِ ـ من إقامة الدلالة على إبطالها! وغايتُهم أن يقولوا: إنه مفسدةٌ للمكلَّفين، فيجبُ على الله تعالى[٣] أنه يمنع الكاذبَ منها.

وقد بيّـنّا نحن[٤] أنّ بتقديرِ تسليمِ صحة الإيجاب على الله تعالى! فليس هنا[٥] وجهُ وجوب؛ لأن المكلَّف إذا جوَّز أن يكون حدوثُها لا من قبل الله تعالى، فلو قطع بذلك لكان المكلف قد[٦] أُتي[٧] من قِبَلِ نفسِه لا من قبل الله تعالى.

قوله: لم قلتَ: إن الفعلَ الخارقَ للعادة يحتمل أن يكون قائماً مقام التصديق؟

قلنا: لأنه قائمٌ مقامَه في الشاهد، ولو كانت دلالتُه عليه مُمتنعة لِـما وقع في الشاهد.

قوله: يلزم أن تكون فاعليةُ الله[٨] لغرضٍ.

قلنا: إن أردتُم به أن يكونَ إيجادُ الله للمعجزِ[٩] لأجل دلالته على الصدق، فلم قلتُم: إن الغرضَ ـ بهذا التفسير ـ مُحالٌ؟ وإن أردتُم به شيئاً آخرَ فاذكروهُ؛ لنتكلّمَ عليه.

---

(١) في (ج): «على منكري هذا الأصل».

(٢) في (ج): «بلى إنه».

(٣) قوله: «تعالى» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «منها ونحن قد بينا».

(٥) في (ج): «ههنا».

(٦) في (ب) و(ج): «قطع المكلف بذلك لكان قد أتى»، وفي (أ): «لكن المكلف وقد أتي». وحذفنا الواو لجعل العبارة أوضح.

(٧) زاد في (ج) هنا: «المكلف».

(٨) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٩) في (ج): «للعجز».

قوله: لم قلتُم: إنه ما فعلَهُ إلا لكونه دالًّا على الصدق مع أنّ هنا[١] جهاتٍ أُخرَ كثيرةً يمكن أن يكون فعلُه تعالى له لأجل تلك الجهات؟

قلنا: العلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأنه تعالى لم يفعل هذه المعجزاتِ إلا لأجل التصديق، والجوازُ العقليُّ في أن يكون[٢] إيجادُه تعالى للمعجزات لا تكون[٣] لأجل التصديق، ولا[٤] يقدح في ذلك العلم الضروريِّ.

أما بيانُ العلم الضروري: فلأنّ كلَّ نبي أظهرَ معجزةً فكلُّ من حاول القدحَ في نبوته ادّعى أنّ تلك المعجزاتِ ليست مِن فعل الله تعالى، بل هي من قبيل[٥] السّحر والطِّلّسمات والاستعانة بالجن والشياطين!

وكلُّ من سلّم أنها مِن فعلِ الله تعالى سلّم دلالتها على الصدق، ولم يتّفق لقومِ نبيٍّ[٦] من الأنبياء أنْ سلّمَ[٧] أن المعجزَ الذي ظهر عليه إنما ظهر عليه من قبلِ الله تعالى، ثم نازع[٨] بعدَ ذلك في دلالته على الصدق.

ولولا أنّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بأن الله تعالى لا يفعل الفعلَ الخارقَ للعادة إلا لأجل تصديق المدّعي، وإلا ما[٩] استمرّت هذه العادةُ.

وأما بيانُ أنّ التجويزَ العقليَّ لإحداث الله تعالى المعجزَ لا لأجل التصديق لا

---

(١) في (ج): «ههنا».

(٢) قوله: «يكون» سقط من (ب) و(ج).

(٣) قوله: «تكون» سقط من (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «لا».

(٥) في (ب) و(ج): «بل من قبل».

(٦) في (ب) و(ج): «النبي».

(٧) زاد في (ب) هنا: «له».

(٨) في (ب) و(ج): «نوزع».

(٩) في (ب) و(ج): «لما».

يمنع من دلالة المعجز على الصدق: أن يقول: إن حُمرةَ[١] الخجل[٢] وصُفرةَ الوجل يفيدان العلم الضروريّ بحصول الخجل[٣] والوجل، مع أنه يجوز حصولُ تلك الحمرة والصفرة عقلاً من غير حصول معنى الخجل[٤] والوجل.

أما على مذهب مَن أسندَ الحوادثَ الحادثةَ في عالمنا هذا[٥] إلى الفاعلِ المختار، فالأمر ظاهرٌ؛ لاحتمال أن يخلق اللهُ تعالى تلك الحُمرةَ والصفرةَ من غير أن يخلق في ذلك الشخص معنى الخجل[٦] والوجل.

وأما على مذهبِ مَن أسندَها إلى علةٍ مُوجبةٍ فهو لازم عليه أيضاً؛ لأن التشكُّلاتِ السماوية مبادئُ[٧] لحدوثِ الحوادث الأرضية، فمن الجائز أن يحدث تشكُّلٌ سماويٌّ يقتضي حدوثَ تلك الحُمرةِ والصُّفرةِ من غير حصول معنى الخجل[٨] والوجل هناك.

وكذلك قد بيّنّا أن المسلمين والفلاسفةَ اتفقوا على جواز[٩] تكوُّنِ الإنسان على سبيل التولُّد لا على سبيل التوالُد، مع أنّا إذا رأينا إنساناً فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه إنما حدث بالتوالُد.

وكذلك إذا غاب زيدٌ عنّا ثم شاهدناه مرةً أخرى، فلا استحالةَ في العقل أن

---

(١) في (ب): «الصدق فلأن».
(٢) في (ج): «الصدق فلأن حمرة الخجل».
(٣) في (ب) و(ج): «الخجالة».
(٤) في (ج): «الخجالة».
(٥) قوله: «هذا» سقط من (ج).
(٦) في (ب) و(ج): «الخجالة».
(٧) في (ج): «مباد».
(٨) في (ب) و(ج): «الخجالة».
(٩) في (ب) و(ج): «تجويز».

يقال: إن الله تعالى خلق إنساناً آخرَ على صورة زيدٍ وتخطيطِه وشكلِه من غير أن يكون بينهما مخالفةٌ في الصورة والشكل أصلاً.

وهو أيضاً لازم على مذهب الفلاسفة؛ إذ لا استحالةَ في العقل أن يتكوّنَ إنسانان تكوُّنَين[١] متماثلَين من كلّ الوجوه.

ثم إنا ـ مع هذا التجويز ـ نعلم ـ بالضرورة ـ أن زيداً الذي رأيته الآن هو الذي رأيته بالأمس!

وهذه الأمثلة فيها كثيرةٌ، والمقصودُ منها بيانُ أنّ الإمكانَ العقليَّ لا يُنافي حصولَ العلمِ الضروريّ بأن الواقعَ هو أحدُ طرفَي المُمكن دونَ الآخر.

وحاصلُ الأمر فيه: أنّ هذا علمٌ ضروريٌّ جعلهُ الله تعالى[٢] حجةً على عباده في معرفة صدق أنبيائه ورسله، وفي[٣] العلم بامتياز المحسن عن المسيء، والمستحقّ عن غير المستحقّ.

وإذا[٤] عرفتَ ذلك ثبت أنّ دلالةَ هذه الأمور على مدلولاتِها دلالاتٌ[٥] عرفيةٌ[٦] ـ أعني: أنها غير واجبةٍ عقلًا ـ وهي مع ذلك[٧] تُفيد العلمَ بمدلولاتِها، وإذا ثبت ذلك فدلالةُ المعجز على الصدق من هذا القبيل عندَنا، وذلك واضحٌ.

ولا جوابَ[٨] عن السؤال الأول.

---

(١) في (ب) و(ج): «يكونان».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٣) في (ب) و(ج): «في».
(٤) في (ب) و(ج): «إذا».
(٥) في (ج): «دلالة».
(٦) كذا في (ب) و(ج): «عرفية»، وفي (أ): «عقلية».
(٧) في (ب): «ومع ذلك»، وفي (ج): «ومع ذلك فهي».
(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «للمعتزلة».

والعجبُ من المعتزلة أنهم كانوا أبداً يُشنّعون على أصحابنا ويقولون: لـمّا لم يقبُحْ من الله[١] عندكم شيءٌ أصلًا لم يقبُحْ منه إظهارُ المعجِز على الكذّابين، ومع هذا التجويز لا يُمكنُكم معرفةُ صدق النبيّ[٢].

وهذا الإلزامُ في غاية الركاكة ـ بالحقيقة[٣] ـ وذلك؛ لأن توجيه هذا السؤال أن يقال: إذا جوّزتُم أن يفعل الله تعالى[٤] هذا المعجزَ لا لأجل التصديق، بل لأجل الإضلال فكيف تعرفون[٥] أنه ما فعله إلا لأجل التصديق؟

فهذا الإشكالُ إنما جاء من تجويز أن يفعل اللهُ المعجزَ لا لأجل التصديق، وهذه القضية مما لا يُمكنهم إنكارُها، إلا لِـما يقولونه[٦] من أن ذلك مفسدةٌ للمكلَّفين، وإنه غير جائزٍ.

ونحن قد بيّـنّا أنه لا وجهَ لإيجاب ذلك على الله تعالى؛ لأن حصولَ هذا المعجز[٧] يحتملُ وجوهاً كثيرةً سوى التصديق، فلو[٨] جزم المكلَّفُ بحملِه على التصديق ـ مع احتمال سائر الوجوه ـ لكان التقصيرُ منه لا من الحكيم تعالى.

فإذن لا مطمعَ للمعتزلة في امتناع ظهور المُعجز لا لأجل التصديق[٩]، بل لا بدّ لهم من الاعتراف بأنه يجوزُ عقلاً حدوثُ المعجز لا للدلالة على الصدق[١٠].

---

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».
(٢) زاد في (ج) هنا: «صلعم».
(٣) في (ب) و(ج): «في الحقيقة».
(٤) قوله: «تعالى» سقط من (ج).
(٥) في (ج): «يعترفون».
(٦) في (ج): «يمكنكم إنكارها إلا لـما تقولونه».
(٧) في (ج): «هذه المعجزة».
(٨) في (ج): «فلو».
(٩) زاد في (ج) هنا: «عقلاً».
(١٠) في (ج): «التصديق».

نعم[١] التفاوُت في أنّـا متى عددنا ذكرَ الوجوهِ التي يحسُن لأجلها فعلُ المعجز مما عدا التصديق؛ فإنه يزدادُ على الأشعرية وجهٌ آخرُ يخصُّهم، وهو: أنه يحسُن من الله تعالى فعلُ كلّ شيء.

ومعلومٌ أن الإشكال ـ لو لزم ـ فإنما يلزم من جوازِ ظهورِ المعجز لا لأجل التصديق، فإن قَدَرنا على بيان أنّ هذا التجويزَ لا يمنعُ من الدلالة، فقد سقط السؤالُ عنا وعنهم، وإن لم نقدِرْ فقد توجّهَ السؤالُ علينا وعليهم، فعُلم أنه لا فضلَ لهم في هذا الباب علينا، وأن هذا الإشكال لا يندفعُ بمذهبهم أصلاً، فقد ظهر دلالةُ المعجز على الصدق سواءٌ حكمنا بأنه يحسُن منه تعالى[٢] فعلُ كلّ شيء، أو لم نحكُم[٣] بذلك.

وأما المعتزلة فقد بيّـنّا أنه لا ينفعهم في هذا المقام الاعتزال[٤] بل نقول: إنه يضـرُّهم؛ لأنه لا يمكنهم الجوابُ عن سؤال الداعي وسؤال العلم، وأن[٥] جميع أصولهم في الحسن والقبح تنهدم بهذَين السؤالين!

فإذا بنَوا تصحيحَ النبوّة على هذا الأصل ـ وهذا الأصل مزيّفٌ بهذَين السؤالَين[٦] اللذين لا يُمكن الجوابُ عنهما ـ فحينئذٍ ينسدُّ عليهم بابُ معرفة النبوة!

وهذا آخرُ الكلام في الجواب عن الاعتراضات، أما[٧] المعارضات:

فقوله: لو صحّت النبوّةُ لصحَّ التكليفُ، لكنه لا يصحُّ التكليفُ فلا تصحُّ النبوة.

---

(١) في (ب) و(ج): «بل».
(٢) في (ج): «يحسن من الله تعالى».
(٣) في (ج): «يحكم».
(٤) في (ب) و(ج): «في هذا المقام مذهبهم».
(٥) في (ب) و(ج): «سؤال العلم وسؤال المدعي فإن».
(٦) قوله: «فإذا بنوا» إلى هنا سقط من (ب) و(ج).
(٧) في (ج): «وأما».

قلنا: لا نزاعَ في أنه متى صحت النبوة فقد صح التكليف لكن لم قلتم: إنه لا يصح التكليف؟ وجميع[١] الوجوه التي ذكرتموها إنما تصحّ إذا قلنا: إنه يقبُحُ من الله تعالى أن يكلّفَ عبدَه بما لا يكون متمكّناً منه، أو بما لا فائدةَ فيه.

وكلُّ ذلك إنما يتوجّه على مذهب المعتزلة، فأما على مذهبنا فشيءٌ منه غيرُ واردٍ أصلاً.

قوله: دلالةُ المعجز على الصدق إما أن تكونَ ضروريةً أو نظرية.

قلنا: نظرية، ولا[٢] يلزمُ من صحّة حدوثِ المعجز عقلًا ـ لا للدلالة على الصدق ـ أن لا يكون له دلالة عليه؛ لأنّا بيّنّا أنّ دلالته عليه دلالةٌ عادية.

قوله: دلالةُ المعجز على الصدق إما أن تكون متوقفةً على عدم المعارضة، أو لا تكون.

قلنا: الامتيازُ بينَ العادة وبين ما يُخالفها أمرٌ ضروريٌّ؛ فإن وقعتِ المعارضةُ في زمان كان[٣] الإتيانُ بها خارقاً للعادة لم يكن ذلك الخارقُ معارضةً بل مُعجزاً في نفسه، اللهم إلا أن يُكذِّبَ صاحبُها الرجلَ المتقدِّم، لكنّا نعلمُ أنّ ذلك لا يقعُ وإلا لزم أن يكون أحدُهما كاذباً، فيكون المعجزُ ظاهراً على الكاذب، وإنه غير جائز.

وأما إن لم يكن خارقاً للعادة لم يكُن معارضة أصلاً.

وهذا[٤] هو الجوابُ عن سؤالهم عن ضبط المبعوث إليه، وضبط مكان المعجز.

---

(١) في (ج): «من جميع».

(٢) في (ج): «فلا».

(٣) في (ج): «وإذا وقعت زمانًا وكان».

(٤) في (ب) و(ج): «فهذا».

قوله: الذي يأتي النبيُّ به[١] إما أن يعلم[٢] حسنه، أو قبحه.

قلنا: هذا بناءً على التحسين والتقبيح، وإنه باطلٌ.

ثم إن سلّمنا ذلك! فمن الجائز أن يكون الغرضُ من بعثته[٣] تعليمَ حسُن ما لا طريقَ للعقل إلى معرفةِ حسنه، وهكذا في جانب القبح.

قوله: استمهالُ المدعوِّ يقتضي إفحامَ الرسول.

قلنا: أصول أدلة الإسلام ظاهرةٌ، والحمد لله! ومعرفتُها تحصل في أقلِّ مدةٍ، وأهون سعيٍ، والتطويلُ إنما يقع في حلّ[٤] الشكوك والشبهات وذلك مما لا حاجةَ إليه في معرفة النبوة.

قوله: صحةُ نبوة محمد عليه السلام[٥] موقوفةٌ على صحة النسخ، وإنه محال؛ لأنه يتضمن البداء[٦].

قلنا: لا نُسلّم أنّ النسخ يلزمُهُ البداء[٧].

قوله: لأنّ النهيَ عن الشيء بعدَ الأمر به يتضمّن أنه قد بدا للناشئ من قُبح[٨] ما كان خفيَ عليه قبل ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «به النبي».

(٢) في (ب) و(ج): «نعلم».

(٣) في (ج): «بعثته»، وفيهما: «تعيينه».

(٤) في (ب) و(ج): «حال».

(٥) في (ج): «ع م».

(٦) في (ب) و(ج): «البدء».

(٧) في (ب) و(ج): «البدء».

(٨) في (ج): «قبحه».

قلنا: لا نُسلّم أنه إنما يحسن الأمرُ والنهي بحُسن[1] العقل وقُبحه، بل عندَنا لا حُسن ولا قبحَ إلا بالشرع.

ثم إن سلّمنا ذلك! لكن[2] لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى كان عالماً بأنّ ذلك الفعلَ يكون منشأً للمصلحة متى كان واقعاً في ذلك الوقت، وأنه يصير منشأً للمفسدة خارجَ ذلك الوقت، وكان عالماً بأن مصلحةَ المكلَّف أن لا يعلمَ أنه[3] تعالى سينهاه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت، فلا جرمَ يحسنُ منه أن يأمر[4] به مطلقاً، ثم ينهاه عنه بعد ذلك.

قوله: اليهودُ تواتر خبرُهم[5] عن موسى عليه السلام[6] بأن شريعتَه لا تصير[7] منسوخةً أبداً.

قلنا: قد بيّـنّا كذبَهم في دعوى التواتر!

وأيضاً: فقولُ موسى عليه السلام إنما كان[8] حجةً لظهور المعجِز عليه، وقد بيّـنّا ظهورَ المعجز على محمد عليه السلام[9]، فليس القدح في أحدِهما[10] بأولى من العكس، اللهم إلا أن يقدَحوا في ظهور المعجز على محمدٍ عليه السلام[11]، وذلك مما سبق الجوابُ عنه.

---

(١) في (ج): «لحسن».
(٢) في (ب) و(ج): «ولكن».
(٣) في (ب) و(ج): «أن الله».
(٤) في (ب) و(ج): «يأمره».
(٥) في (ب) و(ج): «اليهود يتواترون الخبر».
(٦) في (ج): «ع م».
(٧) في (ب) و(ج): «لا تكون».
(٨) في (ج): «موسى ع م كان».
(٩) في (ج): «صلعم».
(١٠) في (ب) و(ج): «وليس القدح في أحدهما»، وفي (أ): «فليس القدح بأحدهما». وصبناها لما ترى.
(١١) في (ج): «ع م».

قوله: لو كان نبياً لدعا الناسَ إلى دينِهِ بالنظر والاستدلال.

قلنا: لا نزاع في ذلك! وقد بيّـنّا ـ في مسألةَ النظر ـ أنّ أكثرَ القرآن مشتملٌ على أدلة التوحيد والنبوّة والرّدّ على المنكِرين.

قوله: لو كان نبياً لنصّ على الإمام.

قلنا: سيأتي في مسألة الإمامية إبطالُ هذه القاعدة.

قوله: إنه عليه السلام أمر بما يُعلم قبحُه ـ بالضرورة ـ مثل أعمال الحجّ.

قلنا: هذا بناءً على الحُسن والقُبح العقليَّين، وهو باطلٌ، وعندنا أنه يحسُنُ من الله[1] كلّ شيء، ثم إن سلّمنا ذلك فلا نُسلّم أنَّ قبحَ هذه الأشياء معلومٌ.

نعم[2] لا طريقَ في العقل إلى معرفةِ حُسنها، وذلك مما لا يمنعُ من القول بالنبوّة، بل يقتضي القولَ بصحّة النبوة، فهذا آخرُ الكلام في هذه المسألة[3].

المسألة الثانية: في لِـمّيةِ كون القرآن معجزاً:

اعلمْ أن الذي يجب تصديرُ هذه المسألة به أن نقول: الإتيانُ بمثلِ كلِّ واحدةٍ من سُوَرِ القرآن إما أن يكون معتاداً، أو لا يكون.

فإن كان معتاداً كان سكوتُ العرب ـ مع فصاحتهم، ومع شدّة عداوتهم له عليه السلام، ومع توفُّر دواعيهم على إبطال أمرِه، والقدح في دعواه ـ من أبهرِ المعجزات، وأظهر البينات.

وأما إن لم يكُن معتاداً كان لا محالةَ معجزاً فثبت، أنّ القرآن سواءٌ كان خارقاً

(١) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٢) في (ب) و(ج): «بل».

(٣) زاد في (ب) و(ج) هنا: «وبالله التوفيق».

للعادة أو لم يكن فإنه لا بدّ وأن يكون مُعجزاً، وهذه نكتةٌ قاطعةٌ في دفع شغَبِ المنكرين.

ولنذكُر الآن طريقاً في حصر ما يُمكن من المذاهب في كون القرآن معجزاً، فنقول:

كونُ القرآن معجزاً إما أن يكون لكونه منعاً من المعتاد، أو لكونه فعلاً لغير المعتاد.

والأول هو القول بالصّرفة، وهو مذهبُ أبي إسحاق النظّام وأبي إسحاق النصيبي من المعتزلة، واختيار الشريف المرتضى من الشيعة.

وأما الثاني فهو على قسمين: لأن كون القرآن معجزاً إما أن يكون لأمرٍ عائدٍ إلى ألفاظه من غير اعتبارِ دلالتها[1] على المعاني، أو مع اعتبار دلالتها على المعاني.

والأول أيضاً على قسمين: لأنّ الأمور العائدة إلى ألفاظ القرآن من غيرِ اعتبار دلالتها على المعاني إما أن يكون أمراً يتوقّف حصولُه على اجتماع الكلمات، أو لا يتوقف.

فالقسم[2] الأول هو قولُ من يقول: القرآن إنما كان مُعجزاً لأسلوبه، فإنّ الفواصلَ والأسجاع أمرٌ لا يحصلُ إلا عند اجتماع الكلمات.

والقسم الثاني هو مذهبُ مَن جعلَ وجهَ الإعجاز هو الفصاحة، ثم فسّر الفصاحةَ بالسلامة عن التعقُّد والبراءة عن الثِّقَل على اللسان، وهو قولُ الجاحظ.

وأما إن قلنا[3]: القرآنُ إنما كان مُعجزاً لأمور عائدة إلى ألفاظه من حيث كونها دالّةً على المعنى.

---

(١) في (ب) و(ج): «دلالتهما».

(٢) في (ب) و(ج): «والقسم».

(٣) زاد في (ج) هنا: «إن».

فمن الظاهر أنّ دلالةَ اللفظ إما أن تُعتبر بالنسبة إلى تمام مسمّاه ـ وهو المسمّى بالمطابقة ـ أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمّى ـ وهو المسمى بالتضمُّن ـ أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المسمى، وهو المسمى بالالتزام.

وإذا كان كذلك، فإعجازُ القرآن[1] أن يكون في دلالة ألفاظه[2] على معانيه بالمطابقة، أو بالتضمُّن، أو بالالتزام.

فإن كان بالمطابقة فلا يخلو إما أن يكون لأمرٍ حاصل في كلّ القرآن فقط، أو فيه وفي أبعاضه.

فالأول[3] هو قول من قال: إنّ القرآنَ إنما كان معجزاً لخلوِّه عن التناقض، وإن كان حاصلاً في مجموعه وأبعاضه معاً، فتلك المعاني إما أن تكون من الأمور التي يستقلُّ العقلُ بدركها، أو لا تكون.

فالأول[4] هو قولُ من يقول: القرآن إنما كان معجزاً؛ لِـما فيه من بيان الحقائق والمشكلات.

والثاني: قـول من يقول: القرآن إنما كان معجزاً؛ لِـما فيه من الإخبار عن الغيوب.

فهذه أقسامُ دلالة المطابقة، ودلالة التضمُّن مندرجةٌ فيها.

وأما دلالة الالتزام فهي مذهبُ مَن يقول: القرآن معجزٌ لفصاحته، وفسّر الفصاحة باشتمال الكلام على وجوه الاستعارة والتشبيه، والفصل والوصل، والتقديم

(١) زاد في (ج) هنا: «إما».

(٢) في (ج): «الألفاظ».

(٣) في (ج): «والأول».

(٤) في (ج): «والأول».

والتأخير، والحذف والإضمار؛ على ما لخّصناه في كتابنا المصنف في الإعجاز تلخيصاً لم يسبقنا إليه أحدٌ ممن تقدّمنا.

فظهر ـ بهذا الحصر ـ أنّ كون القرآن معجزاً إما أن يكون للصرفة، أو للنظم، أو لسلامة ألفاظه من التعقيد[١]، أو لخلوّه من[٢] التناقض، أو لاشتماله على المعاني الدقيقة، أو لاشتماله على الإخبار عن الغيوب، أو للفصاحة، أو لِـما يتركّب[٣] من بعض هذه الوجوه، أو من كلِّها[٤].

ونحن نتكلم في كلّ واحدٍ من هذه الأقسام، ثم نذكر[٥] المختارَ بعَون الله وتوفيقه[٦].

أما الصرفة، فاعلم أنه يمكن تفسيرُها بأحدِ أمورٍ ثلاثةٍ:

أولها[٧]: أن يقال: المرادُ منها: أنّ الله تعالى سلبَ عنهم القدرةَ على التلفُّظ بما يُساوي القرآنَ في الفصاحة[٨]، والقولُ بهذا التفسير لم يقُلْ به أحدٌ.

وثانيها: أن يقال: المرادُ منها: أنّ الله تعالى سلَبَ عنهم الدواعيَ إلى المعارضة مع أن أسباب توفُّر الدواعي كانت[٩] حاصلةً في حقِّهم من التقريع بالعجز، والاستنزال

(١) كذا في (ج): «التعقيد»، وفيهما: «التعقد». ولها وجه

(٢) في (ج): «عن».

(٣) في (ب) و(ج): «لما تركب».

(٤) في (ج): «أو كلها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «ما هو».

(٦) قوله: «وتوفيقه» سقط من (ج).

(٧) في (ج): «أحدها».

(٨) في (ج): «القرآن والفصاحة».

(٩) قوله: «كانت» سقط من (ب) و(ج).

عن الرئاسات، والتكليف بالانقياد والخضوع، وهذا مما قد[١] ذكَره بعضُهم.

وثالثها: أن يقال: المرادُ[٢]: أن الله تعالى سلب عنهم العلومَ التي لا بدّ منها في الإتيان بمثل[٣] القرآن في الفصاحة.

ثم[٤] هذا السّلبَ يحتمل وجهَين:

ـ أحدهما: أن يقال: إنّ تلك العلومَ كانت حاصلةٌ لهم، ثم إنّ الله تعالى أزالها عنهم.

ـ وثانيهما: أن يقال: إن تلك العلوم ما كانت حاصلةً، إلا أنّ عدمَ حصولها عند توفُّر دواعيهم على حصولها أمرٌ خارقٌ للعادة.

ثم إنّ هذا الوجه أيضاً يحتمل وجوهاً عدةً، والذي اختاره المُرتضى أنّ العلومَ التي لأجلها يُمكن الإتيانُ بكلامٍ مساوٍ للقرآن[٥] في الفصاحة ـ أو مقاربٍ له ـ كانت حاصلةً عندَ العرب، والعلمَ بنظم القرآن كان حاصلاً عندهم.

والمعتادُ أنّ كلّ مَن حصل عنده هذان العلمان، فإنه لا بدّ وأن يكون مُتمكّناً من الإتيان بمثل تلك الفصاحةِ في مثل ذلك النظم.

ثم إن القومَ كلما حاولوا ذلك، فالله تعالى كان يُزيل عن قلوبهم تلك العلومَ، فهذا حاصلُ مذهب المرتضى بعد تطويلِه فيه في كتابه في الصرفة.

واعلمْ أن القولَ بالصرفة على جميع محاملها باطلٌ؛ لأمورٍ خمسة[٦]:

---

(١) في (ب) و(ج): «هذا مما».

(٢) زاد في (ج) هنا: «منها».

(٣) زاد في (ج) هنا: «هذا».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «إن».

(٥) في (ج): «يساوى القرآن».

(٦) قوله: «خمسة» سقط من (ب) و(ج).

الدليل الأول: أنّ العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعلَ المعارضة افتقدوا العلومَ التي لا بدّ منها فيها؛ لوجب أن يعلموا ذلك من أنفسهم ـ بالضرورة ـ وأن يميزوا بين أوقات المنع والتخلية، ولو علموا ذلك ـ بالضرورة ـ لوجب أن يتذاكَروا أمرَ هذا العجزَ على سبيل التعجب[1]، ولو تذاكروا ذلك لظهرَ وانتشَر على حدّ التواتر، فلما لم يكن كذلك ثبتَ[2] فسادُ الصرفة.

فإن قيل: لا نزاعَ في وجوب معرفة العرب بتعذُّر المعارضة عليهم، وبأن ذلك خارجٌ من عادتهم! لكن لم قلتُم: إنه يجب أن يتذاكروه[3]؟ بل الواجبُ خلافُ ذلك؛ لأنّـا نعلم حرْصَ القوم على إبطال دعواه عليه السلام، وعلى تزييف أدلته، واعترافهم[4] بهذا العجز من أبلغ الأشياء في تقرير حجته، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الحريصَ على إخفاء حُجةِ خصمِهِ يجب عليه الاعترافُ بأبلغ الأشياء في تقرير حجّة خصمه؟ بل لو ذكر ذلك واحدٌ منهم، فإنما يذكره مع مَن يقطع بأنه لا يُفشيه ولا يذكره[5] مع غيره.

والجواب: أنّ مقتضى الطباعِ التحدُّثُ بخوارق العادات، ولذلك فإنّ أهلَ بلدة لو أصبحوا ـ بأسرِهم ـ عاجزينَ عن بعض ما كانوا قادرينَ عليه بالأمس لوجب أن يشتهر ذلك فيما بينهم، وأن يعجب كلُّ واحدٍ منهم صاحبُه بذلك، اللهم إلا إذا وُجد مانعٌ يمنعُهم عن ذلك التذاكُر، لكنّ القومَ ما كان لهم مانعٌ عن ذلك، وبيانه من وجوهٍ أربعة[6]:

---

(١) كذا في (ب) و(ج): «التعجب»، وفي (أ): «التعجيب».

(٢) في (ج): «فثبت».

(٣) في (ج): «يتذاكروا».

(٤) في (ب) و(ج): «فاعترافهم».

(٥) في (ب) و(ج): «يذكر».

(٦) قوله: «أربعة» سقط من (ب) و(ج).

-الأول: إن كانوا مُعتقِدين فيه عليه السلام بكونه ساحراً، وكان مِن مذهبِهم أن الساحرَ يقدرُ على جعل السهل صعباً، والصعب سهلاً، والصديق بغيضاً، والبغيض صديقاً، وإذا كان كذلك فاعترافُهم يتعذّر ذلك عليهم بعد أن لم يكن ذلك متعذّراً مما لا يقرر حجّته أصلاً.

- الثاني: أنّ اعترافَهم بذلك العجز إما أن يكون سبباً لتوجه حجته عليهم، أولا يكون.

فإن اقتضى توجُّه حجّته عليهم، ثم إن كلّ واحد منهم كان يجد ذلك العجزَ من نفسه - بالضرورة - لزم أن يقال: إنّ العربَ كلَّهم كانوا عالمين - بالضرورة - توجُّه حجته عليه السلام عليهم، وأن كلَّهم كانوا معاندين منكرين لِما عرَفوهُ بالضرورة.

ومعلومٌ أن ذلك باطل؛ لأن الأمةَ العظيمةَ لا يجوز اجتماعُهم على المكابرة.

وإن لم يقتض ذلك توجُّهَ حجته عليهم - بسبب احتمالِ أن يتخالجَ في قلوبهم أن ذلك المعجزَ على سبيل السحر - لم يكن اعترافُهم بذلك العجز اعترافاً بلزوم حجته عليهم، فلم يكن ذلك مانعاً لهم عن التذاكُر بهذا الأمر العجيب.

وهذا هو الذي ذكره المرتضى في الجواب عن استدلال مَن استدلّ على فساد الصرفة بأن قال: لو كانت الصرفةُ حاصلةً لوَجدوها من أنفُسهم ضرورةً، ولعلموا صدْقَهُ عليه السلام - بالضرورة - فإنه أجاب وقال: إن هذا القدرَ لا يكفي في صَيرورتهم عالمين بصدقِهِ؛ لأنهم كانوا ينسبونه إلى السحر، أو لأنهم كانوا ينسبونه إلى قوة الدولة وللإقبال[1]، وكانوا يعتقدون أنّ قوة إقباله ودولته[2] هي المانعة عن معارضة القرآن.

---

(١) في (ب) و(ج): «والإقبال».

(٢) كذا في (ج): «قوة إقباله ودولته»، وفي (أ) و(ب): «قوة إقبالهم».

ـ **الثالث**: أنهم كانوا يتذاكرون بالأمور العجيبة التي تصدر عنه عليه السلام، فدلّ ذلك على أنهم ما كانوا يمتنعون عن ذلك!

أليس أن المرتضى حمل قوله تعالى حكايةً عنهم: ﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ٢٤] على أن المراد منه اعترافَهم بالعجز عن المعارضة، وأن ذلك العجز إنما وقع على سبيل السحر؟

ـ **الرابع**: أنّ المشهورَ فيما بين العوامّ ـ ولا سيما عند العرب ـ أن كلّ من تعذّر عليه بعض ما كان مقدوراً له فإنه يكون ذلك على سبيل السحر، فكان يجب أن يقولوا له[1]: إن كلّ واحدٍ منا يقدرُ على مثل هذه الفصاحة، ولكن ذلك صار متعذراً عليه؛ لأنك سحرتَه!

ولا يجوز أن يقال: إن العربَ ما كانوا يعرفون هذه الأسئلة؛ لأنهم كانوا يذكرون ما هو أدقُّ من ذلك، فكيف يقال: إنهم ما علموا ذلك.

الدليل الثاني: لوكان الإعجاز في الصرفة لَـمَا كان القرآن معجزاً، لكن القرآن معجزٌ، فليس الإعجازُ في الصرفة.

بيان الشرطية: أنّ الإعجاز إنما يكون في الصرفة لو لم يكن القرآن في نفسه ناقضاً للعادة، بل يكون الناقضَ للعادة عدمُ تمكُّنهم من الإتيان بمثله.

ولا معنى للعجز ـ في عرف العلماء ـ إلا الناقض للعادة، وحينئذٍ لا يكون القرآن معجزاً، بل المعجز هوعدمُ تمكُّنهم من الإتيان بمثله.

وإنما قلنا: إن القرآن معجز؛ لأن الناس ـ قبل حدوث النظّام ـ كانوا متفقين على كونه دليلاً على صدق الرسول عليه السلام[2]، ولم يُنقَل عن أحدٍ إنكارُه لذلك، وإذا

---

(١) قوله: «له» سقط من (ج).

(٢) في (ج): «ع م».

كان كذلك كان النظّامُ ومتّبعوه مسبوقين بالإجماع، فلا يكون خلافُهم قادحاً فيه.

فإن قيل: لا نُسلّم أنه لو كان الإعجازُ في الصرفة لَـمَا كان القرآن معجزاً.

قوله: لأن الناقض للعادة ـ على هذا التقدير ـ ليس هو القرآن، بل عجزُهم عن الإتيان بمثل القرآن.

قلنا: لا نُسلّم أن المعجز هو الناقض للعادة! بل هو ـ في أصل اللغة ـ عبارةٌ عمن جعَلَ غيرَه عاجزاً، وفي عرف المتكلمين: عبارةٌ عن الفعل الذي يتعذّرُ الإتيانُ بمثله، ولا شكَّ أنَّ الإتيان بمثل القرآن كان متعذّراً عليهم، فيكون القرآن معجزاً.

نعم[١] النزاعُ إنما وقع في كمية العجز، وذلك لا يقدح في أصل العجز، فلا يقدح في أصل كون القرآن معجزاً[٢].

ولكن «المعجز» لفظٌ مشترك، فإنه قد يُراد به ما يكون ناقضاً للعادة، وقد يراد به ما يتعذر الإتيان بمثله.

والقرآن عندنا ـ وإن لم يكن معجزاً بالتفسير الأول ـ لكنه[٣] معجزٌ بالتفسير الثاني، فلا يكون إجماع الأمة[٤] على كون القرآن معجزاً قادحاً في الصرفة، فإنه لم يُنقل عن السلف الخوض في تفصيل القول في كيفية[٥] كون القرآن معجزاً، بل لم يُنقل عنهم إلا إطلاقُ القول بكونه معجزاً.

---

(١) في (ب) و(ج): «بل».

(٢) زاد في (ج) هنا: «ثم إن سلمنا أن.. بالصرفة يمنع من كون القرآن معجزًا».

(٣) في (ب) و(ج): «ولكنه».

(٤) في (ب) و(ج): «الإجماع حجة».

(٥) قوله: «كيفية» زيادة من (ب) و(ج).

قوله: إنهم اتفقوا على كونه دليلاً على صدق النبي عليه السلام[١].

قلنا: هذا الاتفاق ممنوع؛ لأن النظّام كان منكراً لذلك، وهشامٌ وعبّادٌ كانا يذهبان إلى أن الأعراضَ لا تدلُّ، وألفاظُ القرآن أعراضٌ، فهي[٢] ـ على مذهبهم ـ غيرُ دالّةٍ على شيء.

وبتقدير عدم مخالفة هؤلاء، فالإجماع غير حاصل؛ لأن الناس إما المتكلمون، أو غيرُهم.

أما المتكلمون فليسوا كلَّ الأمة فلا يكون إجماعُهم حجّةً، وأما غيرُهم فهم عوامٌّ لا يعلمون هذه المسألة فضلاً عن أن يكون لهم فيها قولٌ!

ثم إن سلّمنا أن القول بالصرفة ينفي كون القرآن دليلاً! إلا أنّ القولَ بالفصاحة ينفي كونه دليلاً أيضاً؛ لاحتمال أن يقال: إن ألفاظ القرآن كانت موجودةً قبل مَبعَثِ الرسول عليه السلام[٣]، و ماكان موجوداً قبل دعوى الرسالة لا يكون دليلًا على صحة الرسالة.

الجواب[٤]: قوله: المعجزُ ـ في عرف العلماء ـ: هو الذي يتعذّر الإتيانُ بمثله لا ما يكون ناقضاً للعادة.

قلنا: لا نُسلّم! فإن من قال: آيةُ صدقي أني أضعَ يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه؛ فإن المعجز ـ حينئذٍ ـ هو عدمُ تمكُّنهم من ذلك، لا وضعُ اليد على الرأس، فعلمنا أنّ المعجز هو الناقضُ للعادة لا ما لا يُمكن الإتيانُ به.

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ب) و(ج): «أعراضٌ فألفاظ القرآن».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ب) و(ج): «والجواب».

قوله: إذا اعترفنا بعجز الخلق[١] عن الإتيان بمثله، فقد اعترفنا[٢] بكونه معجزاً.

قلنا: قد بيّـنّا أن الشيء[٣] لا يسمى باسم المعجز إلا إذا كان خارقاً للعادة.

قوله: النظّامُ وهشامٌ وعبّادٌ[٤] خالفوا في كونه معجزاً.

قلنا: نحن إنما نتمسّكُ بإجماع مَن قبلهم، فإن الناس ـ بأسرهم ـ كانوا متفقين على أن القرآن دليلٌ على صدق الرسول عليه السلام[٥]، والعلم بذلك ضروري.

قوله: الإجماع إما من المتكلمين، أو من العوام.

قلنا: معرفةُ كون القرآن دليلاً لا يتوقّف على حذاقة في المتكلمين[٦]، فنتصوّر[٧] وقوف العوام على ذلك.

ثـم بـتقدير أن لا يكون للعوام وقـوف عليه! لكن المتكلمين إذا اتـفقوا ـ والعوامُّ لم يخالفوهم فيه ـ وجب أن يكون ذلك حقّاً، وإلا لكان كلُّ الأمة تاركين للصواب.

قوله: يحتمل وجودُ ألفاظ القرآن قبلَ بعثة محمد عليه السلام[٨].

---

(١) في (ب) و(ج): «اعترف الخلق بالعجز».

(٢) في (ج): «اعترفوا».

(٣) في (ب): «الشيء م»، وفي (ج): «النبي ع م».

(٤) هو عباد بن سليمان الضمري من كبار المعتزلة وبينه وبين عبد الله ابن سعيد بن كلابة مناظرة وكان في أيام المأمون وهو الذي زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة فردوا عليه ذلك.
ترجمته في: «لسان الميزان» للعسقلاني (٣: ٢٢٩).

(٥) قوله: «عليه السلام» زيادة من (ب)، وفي (ج): «ع م».

(٦) في (ب) و(ج): «المتكلمية».

(٧) في (ب): «فمتصور»، وفي (ج): «فيتصور».

(٨) في (ج): «ع م».

قلنا: لا جرم نقول: القرآن معجزٌ بشرطِ نزولِ جبريلَ به، وقبل ذلك فلم[1] يوجد هذا الشرط.

الدليل الثالث: لو كان الإعجاز في الصرفة؛ لكان القرآنُ في غاية الركاكة، لكن[2] ليس بركيكٍ، فليس الإعجازُ في الصرفة.

بيان الشرطية: أنه لا معنى للصرفة إلا أن يقال: مقتضى العادة أن يكون العرب متمكنين من الإتيان بمثل القرآن، فلما لم يتمكنوا كان عدمُ تمكُّنهم من ذلك ناقضاً للعادة.

وإذا كان كذلك فنقول: كونُ القرآن مخصوصاً بالفصاحة العظيمة والنظم الغريب يمنعُ من أن يكون عجزُهم عن الإتيان بمثله ناقضاً للعادة؛ لأن مَن أتى بكلامٍ فصيح في نظمٍ غريب لم يألفْهُ الخلقُ فقد يتفق أن يتعذّرَ الإتيانُ بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم على أقرانه، بل هذا هو المعتاد.

وإذا كان كذلك، فعجزُ العربِ عن الإتيان بمثل القرآن لا يكونُ على خلاف العادة؛ لاحتمالِ أن يخطر ببالهم أنّ عجزَهم عن الإتيان بمثل القرآن[3] ليس من المعجزات في شيءٍ بل؛ لأنه لا يمكنهم الإتيانُ بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم، ومثل هذا العجز أمر معتاد.

أما إذا كان الكلامُ عديمَ الفصاحة ركيكاً جداً كان المعتاد هو تمكُّنُ كلِّ أحدٍ من الإتيان بمثله، فعند ذلك لو تعذَّر عليهم الإتيانُ بمثله كان ذلك التعذُّر ناقضاً للعادة، فحينئذٍ يتحقق العجزُ.

---

(١) في (ب) و(ج): «لم».

(٢) في (ب) و(ج): «لكنه».

(٣) من قوله: «لا يكون على خلاف العادة» إلى هنا زيادة من (ب) و(ج).

مثاله: لو أن إنساناً جاء وادّعى الرسالة، وقال: آية صدقي أني أقدرُ على إشالة نصف مَنٍّ مع أن أحداً غيري لا يقدر على إشالته! كان ذلك مُعجزاً؛ لأن المعتاد هو تمكُّنهم منه، فعدمُ تمكُّنهم يكونُ ناقضاً للعادة.

أما لو قال: آية صدقي أني أقدر على إشالة خمس مئة مَنٍّ بطريقٍ لم يعهدْهُ الناسُ ولم يألفوه! فلو لم يقدروا على مثلِهِ لم يكُن ذلك معجزاً؛ لأن عدمَ اقتدارهم عليه ليس بمناقضٍ[1] للعادة؛ لاحتمال أن يكون ذلك العجزُ لأجل أنّه فضَلَهم في القوة وفي العلم بذلك الطريقِ المخصوص الذي لم يعرفوه.

فيثبت[2] بهذا أنّ الإعجازَ لو كان في الصرفة لوجب أن يكون القرآن فصيحاً جدّاً، ولما لم يكن كذلك بطلت الصرفةُ.

وعلى هذا التقدير سقط قولُ المرتضى ـ في الجواب عن ذلك ـ: إنّ القرآنَ لو لم يكُن فصيحاً أصلاً لكانت الحجّة أقوى، وأما الآن فأصلُ الحجّة حاصل؛ لأنّا بيّـنّا أنّ الاحتجاجَ بالصرفة لا يتمُّ إلا إذا كان القرآن ركيكاً جداً.

الدليل الرابع: لو كان الإعجازُ في الصرفة؛ لكان الذي صُرفوا[3] عنه إما أن يكون هو الإتيان بمثل تلك الفصاحة، أو الإتيان بمثل تلك الفصاحة في ذلك النظم.

فإن كان الأول فهو باطل لوجهين:

أما أولاً: فيلزم[4] أن يكون كلامُهم قبلَ التحدي أفصحَ من كلامهم بعدَ التحدّي، ومعلومٌ أن ذلك باطل.

(١) في (ب) و(ج): «بناقض».
(٢) في (ب) و(ج): «فثبت».
(٣) في (ج): «صرفوه».
(٤) في (ب) و(ج): «فلأنه يلزم».

وأما ثانياً: فلأنه يلزمُ أن يعارِضوه بكلامهم قبل التحدي، ومعلومٌ أن ذلك لم يقع.

وإن كان الثاني: فالإتيان بالفصاحة في مثل هذا النظم أما أن يقال: إنه كان معتاداً لهم، أو ما كان.

فإن كانَ وجبَ أن يُعارضوا القرآنَ بكلامهم قبلَ التحدي، وإن لم يكن معتاداً لهم لم يكن الناقضَ للعادة عدمُ تمكنهم من تلك المعارضة، بل الناقض هو نفسُ القرآن، وذلك يُبطل القولَ بالصرفة.

فإن قيل: إنهم كانوا متمكّنين من مثل[1] فصاحة القرآن، وكانوا عالِـمين بنظم القرآن، فإن العلمَ بالنظم المخصوص[2] مما لا يقعُ فيه التفاوتُ ـ ومقتضى العادة: أن كلّ من كان عالِـماً بوجوه الفصاحة وكان عالِـماً بالنظم المخصوص، فإنه يكون متمكناً من الإتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ـ فلما لم يتمكّنوا منه كان عدمُ تمكنهم عن مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم ـ مع علمِهم بوجوه تلك الفصاحة وعلمِهم بذلك النظم ـ أمراً خارقاً للعادة.

والجواب[3]: لا نُسلّم أنّ العادة تقتضـي في كل مَن[4] علم الفصاحة[5] والنظم المخصوص أنه يجب أن يكون متمكناً من مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم! فإنا نعلم ـ بالضرورة ـ أن الشاعرَ الفصيح جداً قد يكون عاجزاً عن إنشاء الخُطب، والخطيبُ الفصيح جداً قد يكون عاجزاً عن إنشاء الشعر، فضلاً عن أن يشعُرَ مثل

(١) في (ج): «متمكنين من الإتيان قبل».
(٢) في (ج): «للخصوص».
(٣) في (ج): «الجواب».
(٤) قوله: «من» زيادة من (ب) و(ج).
(٥) في (ب) و(ج): «وجوه الفصاحة».

شعرِ المتناهي[١] في الفصاحة، بل قد يكون قوةُ شعر الشاعر مختصةً بشيءٍ مخصوص حتى لو خرجَ عنه لا يكون شعرُه قوياً.

وبالجملة: فنحن لا نقول: إنه يجب أن لا يكون الفصيحُ في الشعر فصيحاً في الخطب، بل نقول: إنه لا يجب أن يكون الأمرُ كذلك بل قد يكون، وقد لا يكون.

وإذا كان ذلك أمراً يختلفُ باختلاف العادات لم يكن عدمُ التمكُّن منه ناقضاً للعادة فلا يكون عدمُ التمكُّن منه معجزاً.

وبتقدير أنه يجب أن يكون الفصيح في أحد الأمرين فصيحاً في الآخر! لكن ذلك مما لا يعلم ـ بالضرورة ـ بل بالنظر الدقيق، والعربُ ما كانوا أهلاً للاهتداء إلى هذه الدقائق، فبتقدير أن يشتبه ذلك عليهم لم يعلموا أنّ عجزَهم عن المعارضة خارقٌ للعادة.

الدليل الخامس: أنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أن العرب كانوا يستعظمون فصاحةَ القرآن، حتى قال الوليد بن المغيرة: إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة! والله تعالى[٢] أخبر عنهم[٣] في قوله: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ إلى أن قال: ﴿ثُمَّ نَظَرَ[٤] ۞ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۞ ثُمَّ أَدْبَرَ وَٱسْتَكْبَرَ ۞ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ١٨-٢٤].

مع أن مسيلمةَ عارضَ بعضَ السُّوَر بركاكته، وقال أمية بن خلف: لو نشاء لقُلنا مثل هذا، وحاول بعضُهم معارضتَه بأخبار الفرس، وحاول المعري معارضتَه أيضاً.

---

(١) كذا في (ج): «المتناهى»، وفي النسختين: «المتباهي».
(٢) قوله: «تعالى» زيادة من (ب) و(ج).
(٣) في (ج): «عنه».
(٤) في (أ): «أخبر عنه فيقوله: إنه فكر ونظر».

ومن المعلوم أنّ القدحَ في هذه الأشياء وبيانَ[١] خروجها عن حدّ المعارضة ليس إلا ببيانِ وجوهِ الفصاحة، فثبت أنه ليس كونُ القرآن دليلاً على الصدق لأجلِ عدمِ وقوعِ المعارضة فقط، بل لاختصاصه من وجوهِ الفصاحة بما انتهى إلى حدِّ الإعجاز.

وقد استُدلّ أيضاً بأن عدَماً لو دلّ على شيءٍ لدلَّ كلُّ عدمٍ عليه[٢]، وإلا لتميّزَ ذلك العدمُ عن غيره.

فلو[٣] وقع التمييزُ في العدم لكان العدمُ وجوداً؛ إذ لا معنى للتميُّز عن غيره إلا اختصاصُهُ بحقيقةٍ لا تحصلُ لغيره، وكلُّ ما كان كذلك فهو موجودٌ، ولمّا كان ذلك محالاً كانت دلالة العدم على غيره محالاً.

إلا أن هذه الطريقة يتوجه عليها معارضاً[٤] فإن الأولى[٥] الاكتفاء بما مرَّ.

أما القائلون بالصرفة فقد احتجوا على إبطال القول بأن المعجز[٦] هو الفصاحة بأمور سبعة[٧]:

أولها: أن قالوا: لو كان التحدّي واقعاً بالفصاحة، أو النظم[٨]، أو مجموعهما؛ لَـمَا صحّ الاستدلالُ به على الصدق، لكنه يصحُّ الاستدلالُ به على الصدق، فوجب أن لا يكون الإعجازُ في الفصاحة.

---

(١) في (ج): «بيان».

(٢) في (ج): «عليه كل عدم».

(٣) في (ج): «ولو».

(٤) في (ب) و(ج): «تتوجه عليها معارضات».

(٥) في (ب) و(ج): «فالأولى».

(٦) قوله: «المعجز» سقط من (ج).

(٧) قوله: «سبعة» سقط من (ب) و(ج).

(٨) في (ج): «والنظم».

بيان الشرطية: أنّ فصاحه القرآن ونظمه لا يدُلّان على صدق الرسول عليه السلام[١] إلا إذا علم أن الفاعلَ لذلك هو الله تعالى؛ إذ لو جاز أن يكون الفاعلُ لذلك غيرَ الله تعالى لم يكن ذلك دليلاً على تصديق الله تعالى إياه في دعواه.

ثم إنه لا طريقَ إلى معرفة ذلك إلا بإخبار النبي عليه السلام[٢]؛ لأن أصل الفصاحة والنظم لا شكَّ في كونهما مقدورَين للعباد، وإذا كان كذلك فلا مرتبةَ في الفصاحة والنظم إلا ويجوز صدورُه عن العبد إما من جنّيٍّ، أو مَلَك!

وكيف لا نقول ذلك، والرسول عليه السلام[٣] كان معترِفاً بأن المَلَك يُلقي إليه هذا الكلام؟ فقبلَ العلمِ بصدقِ الرسول لا[٤] نأمن أن يكون ذلك المَلَكُ قاصداً بإلقاء ذلك الكلام عليه[٥] الإضلالَ والإغواء.

فإذن لا يُمكننا أن نعلم صدقَهُ إلا إذا علمنا أنّ هذه الفصاحةَ من فعل الله تعالى ولا نعلم ذلك إلا بإخباره عنه فلزم الدور فثبت أن القول بأن الإعجاز في الفصاحة[٦] توجب[٧] امتناع الاستدلال به على صدق الرسول عليه السلام[٨].

وأما على القول بالصرفة فالإشكال زائلٌ؛ لأن القادرَ على خلقِ العلوم في القلوب وإزالتِها عنها هو اللهُ تعالى.

---

(١) في (ج): «ع م».

(٢) في (ج): «ع م».

(٣) في (ج): «ع م».

(٤) في (ب) و(ج): «فلا».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

(٦) من قوله: «من فعل الله تعالى» إلى هنا زيادة من (ج).

(٧) في (ج): «يوجب».

(٨) في (ج): «ع م».

وثانيها: أنّ القرآنَ مما يُمكن حكايته، فمن المحتمل أن يقال: إن الله تعالى أنزل القرآن على نبيٍّ آخَرَ، ثم إنّ ذلك النبيَّ دعا محمداً[١] إلى دينه وإلى هذا الكتاب، ثم إن محمداً عليه السلام[٢] قتل ذلك النبيَّ وأخفى أمرَه ونسَبَ القرآنَ إلى نفسه.

وهذا الاحتمالُ ـ وإن كان بعيداً جداً ـ إلا أن المطلوب في هذه المسألة القطعُ واليقينُ، وما دام[٣] هذا الاحتمال باقياً لم يكن اليقيُن حاصلًا بنبوته عليه السلام[٤].

لا يقال: هذا مدفوع من وجوه ثلاثة[٥]:

ـ **الأول**: أن هذا مفسدةٌ للمكلَّفين، فيجبُ على الله أن لا يُمكِّنَ منه.

ـ **الثاني**: أنّ العلم الضروري[٦] حاصلٌ بغاية زهد محمد عليه السلام[٧]، وهي منافيةٌ لهذا الغرض.

ـ **الثالث**: أنّ في القرآن آياتٍ دالّةً على شرحِ أحوال محمد عليه السلام[٨]، وهي كافية في الدلالة على صدقه؛ لأن مقدارَها أعظمُ من مقدار أقصرِ سورةٍ من قصار المفصل مع أن التحدي وقعَ بجميع هذه السور ـ على ما تقدّم في المسألة الأولى استقصاءُ القول في هذه الأجوبة ـ لأنّـا نقول:

---

(١) زاد في (ج) هنا: «أولاً».

(٢) في (ج): «ع م».

(٣) زاد في (ج) هنا: «يكون».

(٤) في (ج): «ع م».

(٥) قوله: «ثلاثة» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ج): «ضروري».

(٧) في (ج): «ع م».

(٨) في (ج): «ع م».

أما الأول: فقد بيّـنّا أنه ليس لإيجاب المنع من وقوع هذه المفسده على الله تعالى وجهُ وجوبٍ.

وأما الثاني: فهو لا يفيدُ إلا حُسن الظّنّ، وإلا لكُنّا متى رأينا رجلاً مُواظباً على الزهد والاحتراز عن الدنيا أن نقطع على باطنه بالعصمة.

وأما الثالث: فهو مبنيٌّ على أن التحدّيَ وقع بجميع السور، وهو ممنوع؛ لأن قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣] نكرةٌ في سياق الإثبات، وهي لا تكون عامّةً.

ثم إن سلّمنا عمومها! لكن من المحتمل أن يكون نزولُ آيات التحدي كان[1] بعد نزول بعض السور الكبار، وقبل نزول السور القصار، ولا شك في انصراف مطلق التحدي إلى السور التي نزلَت قبلَ آية التحدّي.

فبتقدير أن لا يكون شيءٌ من السور القصار نازلاً قبلَ آية التحدي؛ لا ينصـرف التحدي إليه.

ولا يجوزُ أن يدفع هذا الاحتمال بأن يقال: الروايةُ قد دلّت على أنّ بعضَ السُّور القِصار نزل قبلَ آية التحدي؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أن تلك الرواية ليست إلا من باب الآحاد، فلا تكون مفيدةً للعلم، وهذه المسألة علمية.

ثم إن سلّمنا أنّ ظاهرَ آية التحدي تناوَلَ[2] كلَّ السّوَر! ولكن تخصيص العموم بالدليل جائزٌ والدليل المخصص ـ هنا[3] ـ قائمٌ.

وذلك لأن الماهر في الفصاحة إنما تتميز قوّتُهُ عن قوة الجاهل بالفصاحة، لا في

(١) قوله: «كان» سقط من (ج).
(٢) في (ج): «يتناول».
(٣) في (ب) و(ج): «هاهنا».

الكلام القصير؛ فإن كلّ من عرف قليلاً من وجوه الفصاحة أمكَنَهُ أن يتكلّم بمقدار سطرٍ ـ أو سطرين ـ من الكلام الفصيح، وكلّ شاعرٍ نازلِ الدرجة فإنه يُمكنه أن يأتيَ بالمصراع ـ أو بالبيت ـ مثل ما يذكره الشاعر[1] القويّ! بل التفاوتُ إنما يظهر في الكلام الطويل؛ فإن الفصيحَ يُجريه[2] من أوله إلى آخره فصيحاً، وغيرُه لا يقدر عليه.

وإذا كان كذلك فآية التحدي ـ وإن كانت بظاهرها عامةً ـ إلا أنها تكون مخصوصة بالسُّور الطوال لأجل هذا الدليل.

ثم إن سلّمنا وقوع التحدي بجميع السور! فلم قلتُم: إنه وقعَ التحدي بكل ما مقدارُه مقدارَ[3] أقصر سورة؟ لأن[4] من الجائز أن تكون السورةُ أزيدَ في الفصاحة من الآيات التي يساوي مقدارُها مقدارَ السورة وإن لم تكن[5] في نفسها سورةً مستقلة.

وإذا كان هذه الاحتمالُ قائماً لم يلزم من وقوع التحدي بالسورة ـ التي مقدارُها ثلاثُ آياتٍ ـ وقوعُ التحدي بكلّ ثلاثِ آيات.

وثالثها: أنه لو كان الإعجاز في الفصاحة لكان التفاوُتُ بين كلّ سورةٍ من قصار المفصل وبينَ أفصحِ كلام العرب أعظمَ من التفاوت بين شعرِ امرئِ القيس وبين شعرِ واحدٍ من أهل الزمان.

فلو[6] كان كذلك لكان كلُّ من علِمَ التفاوتَ بين شعر امرئ القيس وبين شعر

---

(١) في (ج): «يذكر والشاعر».

(٢) في (ج): «تجريد».

(٣) في (ج): «ومقدار».

(٤) في (ب) و(ج): «فإن».

(٥) في (ب) و(ج): «يكن».

(٦) في (ج): «ولو».

واحد من أهل الزمان وجبَ أن يكون علمُهُ بالتفاوت بين كلِّ سورةٍ من قصار المفصَّل وبين أفصح كلام للعرب أظهرَ وأقوى، لكن الأمر ليس كذلكَ، فوجب أن لا يكون وجهُ الإعجاز هو الفصاحةَ.

بيان المقدمة الأولى: أنّـا لو قدَّرنا أن إنساناً أتى في زماننا بشعرٍ في فصاحة شعرِ امرئ القيس لم يكُن ذلك معجزاً، ومعلومٌ أنّ التفاوتَ بين الفصاحة الـمُعجِزة والفصاحة التي لا تكونُ معجزةً أكثرَ من التفاوت بين فصاحة كلامين لا يكون واحدٌ منهما معجزاً.

فيجبُ من هذا أن يكونَ التفاوتُ بين قصار المفصّل وبين أفصحِ كلام العرب أكثرَ من التفاوت بين شعرِ امرئ القيس وبين شعر[١] أهل الزمان.

وبيان المقدمة الثانية: أن كلّ من أمكنه معرفةُ التفاوت اليسير كان بمعرفةِ التفاوت العظيم أَولى؛ فإن كلَّ من عرف التفاوتَ بين الكرباس الغليظ والكرباس[٢] الدقيق كان بمعرفة التفاوت بين الكرباس الغليظ وبين الأَطلس أَولى.

وبيان المقدمة الثالثة: وهي[٣] أنّـا لا نجدُ من أنفُسنا هذا التفاوتَ [إلا][٤] إذا رفَعْنا عن وهمِنا ما اختصّ به القرآنُ من النظم[٥]؛ إذ الآن[٦] ليس كلامُنا إلا في مجرّدِ فصاحته فقط! ورفعْنا عن وهمِنا اعتقادَ أنّ الفصحاءَ عجَزوا عن معارضته؛ لأنه لا نزاع في ذلك، بل النزاع فيما لأجله عجزوا عن المعارضة.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «واحد من».

(٢) في (ج): «وبين الكرباس».

(٣) في (ب) و(ج): «وهو».

(٤) كذا في (أ) وفي (ب) و(ج)، ولعلها «إلا» كما قدرناها.

(٥) زاد في (ج) هنا: «والفصاحة».

(٦) قوله: «الآن» سقط من (ج).

ورفعْنا أيضاً عن وهمنا اعتقادَ[١] أنّـا لو لم نُثبت أنّ فصاحتَهُ منتهيةٌ إلى حدّ الإعجاز لِـمَا أمكنَنا أن يستدل[٢] به على صحّة النبوة، بل قطْعَنا بأنه يجوزُ الاستدلالُ به على صحة النبوة من غير أن نقول: إنها بلغت في الفصاحة إلى حد الإعجاز.

فإذا رفعنا هذه الاعتقاداتِ[٣] عن قلوبنا، ثم قابلنا بين قصارَ المفصّل وبين أفصح خطبة للعربِ ـ أو أفصحِ قصيدةٍ لهما[٤] ـ وقابلنا بين فصاحتهما مع قطع النظر عن النظم وسائر الأمور التي ذكرناها، فإنا لا نجد هنا[٥] من التفرقة ما نجده بين شعر امرئ القيس وبين شعر أهل زماننا.

ومن كذَّبنا في ذلك كان مكابِراً مدّعياً علينا العلمَ الضروريَّ بشيءٍ لا نجده[٦] من أنفسنا.

ومثل هذه المكابرة تكون[٧] سبباً للتشكيك في الإسلام؛ فإن مَن سمعَ أنه لا طريق إلى إثبات النبوة إلا بالإصرار على هذه المكابرة العظيمة؛ فإنه يصيرُ ذلك سبباً لشكِّهِ في وضوح أدلة الإسلام، وذلك مما يجب أن يُستعاذَ بالله منه.

فثبت ـ بما ذكرنا ـ أنّ التفاوتَ بين قصار المفصل وبين أفصحِ خطب العرب غير مُنتهٍ إلى حدِّ الإعجاز.

ورابعها: أن التحدي لو كان واقعاً بالفصاحة لكان من الواجب إتيان العرب

---

(١) في (ب) و(ج): «عن وهمنا أيضاً اعتقادنا».

(٢) في (ب) و(ج): «نستدل».

(٣) في (ج): «هذا الاعتقاد».

(٤) في (ب) و(ج): «لها».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) كذا في (ب) و(ج): «بشيءٍ لا نجده»، وفي (أ): «نحس لا نجد ذلك».

(٧) في (ج): «يكون».

بالمعارضة؛ لأن الفصحاء إما أن يقال: إنهم كانوا أولياءَ له عليه السلام، أو أعداءَ له، أو بعضُهم أولياء وبعضُهم أعداء.

والأول باطلٌ بالضرورة، ولأنه ـ على ذلك التقدير ـ لا يلزم مِن سكوتهم عن المعارضة كونُ القرآن معجزاً.

وأما الثاني فيقتضي أن يأتوا بالمعارضة سواء كان[1] الذي يأتون به معارضةً في نفسه، أو لم يكن.

لأنه إن كان ذلك الشيء معارضةً حقيقية[2] فقد حصل المرام، وإن لم يكن فقد كان يمكنهم أن يتوافقوا على أنّ الذي جئنا به يصلحُ أن يكون معارضةً للقرآن؛ لأن هذا طريقٌ صالحٌ للقدح في أمر النبي عليه السلام، وتوفُّر دواعيهم على القدحِ في أمرِهِ عليه السلام معلومٌ بالضرورة.

لا يقال: التفاوت بين كلامهم وبين القرآن معلومٌ بالضرورة، فهم إنما لم يفعلوا ذلك لعلمِهم بأن كلَّ أحدٍ يعلمُ كذبَهم في ذلك.

لأنّـا نقول: بتقدير اجتماعهم على دعوى المعارضة إما أن يكون المكذِّبُ لهم فصحاءَ العرب، أو عوامَّ العرب

والأول باطل؛ لأنّـا بيّـنّا أنه يجبُ اجتماعُ جميع فصحاء العرب على دعوى المعارضة.

والثاني أيضاً باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأنه لا عبرةَ بقول العوامّ.

وأما ثانياً: فهب أن أقواماً يكذّبونهم في كونِ ما أتَوا به معارضة! ولكن لمّا

---

(١) زاد في (ج) هنا: «ذلك».

(٢) في (ب) و(ج): «حقيقة».

كان هناك أقوامٌ آخرون يدّعون كونَهُ معارضةً، فحينئذٍ يقع أمرُ وقوع المعارضة في الاختلاف، وهذا القدْرُ يكفي[١] في سقوط الاحتجاج[٢]؛ لأن المقصدَ الأقصى من المعارضة أن يقع الاختلافُ في كونه معارضةً أم لا.

وإذا[٣] كان هذا المعنى حاصلًا ـ بتقدير إطباق العرب على دعوى المعارضة ـ كان مقصودُهم في إسقاط حجّته عليه السلام عن أنفسهم حاصلاً، فلما لم يُقدِموا ـ أصلاً ـ على المعارضةِ دلّ على أنّ التحدّيَ لم يقع بالفصاحة.

وخامسها: أنّ مفرداتِ الكلماتِ كانت مقدورةً للعرب ومعلومةً لهم، والتركيب بينها كان مقدوراً لهم ومعلوماً لهم[٤]، وكلّ من كان قادراً على المفردات والتركيب[٥] كان لا بدّ وأن يكون بحيثُ يتأتّى منه ذلك المركَّبُ؛ فإذَنْ العربُ كانوا متمكّنين من الإتيان بمثل القرآن، فعجزُهم عنه لا بدّ وأن يكون للصرفة.

وسادسها: أنّ الصحابة حين اهتمُّوا بجمع القرآن فكان يأتيهم الرجلُ بالآية ـ أو الآيتين ـ فإن كان الراوي مشهورَ العدالة كانوا يقبلونها، وإلا طالَبوه بالبيّنة[٦].

ولو كان التفاوتُ بين القرآن وبين كلامهم في الفصاحة منتهياً إلى حدّ الإعجاز لكان علمُهم بذلك ضرورياً، ولو كان كذلك لَـمَا احتاجوا في تصحيح كونه من القرآن إلى البينة والشهادة.

وسابعها: أنّ ابنَ مسعودٍ اشتبه عليه كونُ الفاتحة والمعوذتين من القرآن[٧]، ولو

(١) في (ج): «كاف في سقوط محبته».

(٢) في (ج): «كاف في سقوط محبته».

(٣) في (ب) و(ج): «فإن».

(٤) في (ج): «بينها كان معلومًا لهم ومقدورًا لهم».

(٥) زاد في (ج) هنا: «وكان معلومًا بهما».

(٦) في (ج): «يقبلونها منه وإلا طلبوا منه البينة».

(٧) في (ب) و(ج): «من القرآن والمعوذتين أيضاً».

كان التفاوت بين القرآن وبين غيره في الفصاحة مُنتهياً إلى حدّ الإعجاز لَما وقع له هذا الاشتباه.

والجواب عما ذكروه أولاً: أنّا بيّنّا أن هذه الشبهةَ لا تتوجه على مذهبنا وأنها[1] متوجهةٌ[2] على مذهب كلّ المعتزلة، وأنه لا جواب عن ذلك لهم[3] أصلًا؛ لأنه لم يتلخّص للمعتزلة دلالةٌ قطعية على استحالة أن يقدر غير الله تعالى على إيجاد العلوم في القلوب وإزالتِها عنها.

والجواب عما ذكروه ثانياً: أن العلم الضروريَّ حاصلٌ بأن الاحتمال الذي ذكرتُموه لم يقَع ولم يُوجد، وأصحابُ الصرفة إنما ينتفعون بمذهبهم هنا[4] لوأمكنهم إقامةُ الدلالة القاطعة على أنّ غيرَ الله تعالى لا يقدر على إزالة العلوم عن القلوب، وقد بيّنّا ضعفِ دليلِهم في هذا المعنى في باب الصفات.

والجواب عما ذكروه ثالثاً: أنّا لا نُسلّم أنّ مَن يدرك التفاوت بين شعر امرئ القيس وشعر أهل الزمان فإنه لا يُدرك التفاوتَ بين سور القرآن وبين أفصح كلام العرب، ودعوى الضرورة هنا[5] دعوى الضرورة في محلّ النزاع.

ثم إن[6] سلّمنا ذلك! لكن[7] لا يلزمُ من[8] هذا عدمُ التفاوُت.

---

(١) في (ج): «وإنما».

(٢) في (ب) و(ج): «تتوجه».

(٣) في (ج): «جواب لهم عن ذلك».

(٤) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٥) في (ب) و(ج): «هاهنا».

(٦) في (ب): «هاهنا»، وفي (ج): «ولئن».

(٧) في (ب): «النزاع ولئن»، وفي (ج): «ولكن».

(٨) قوله: «من» سقط من (ج).

بيانه: أنّ شعر أهل الزمان من المحتمل أن يكون التفاوُتُ بينه وبين[١] شعر امرئ القيس ـ وإن كان كبيراً[٢] ـ إلا أنه لا ينتهي[٣] إلى حدِّ الإعجاز، والتفاوُت بين قصارِ المفصّل وبين شعر امرئ القيس ـ وإن كان حاصلاً ـ إلا أنه ليس بكثير جداً.

ولكن مع ذلك! فإن ذلك القدْرَ من التفاوت يقتضي الإعجاز مثلاً بكون القرآن في الطبقة الأولى من الفصاحة، وشعر امرئ القيس في الطبقة الثانية أو الثالثة، وشعر أهل الزمان في الطبقة العاشرة، فيكون التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر أهل الزمان أكثرَ من التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس[٤] وبين شعر أهل الزمان أن يكون قادراً على إدراك التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس.

ثم إذا كان شرطُ كونِ الكلام معجزاً وقوعَه في الطبقة الأولى من الفصاحة لا جرم كان القرآن معجزاً، وإن كان التفاوُتُ بينه وبين شعر امرئ القيس أقلّ من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر أهل الزمان.

ثم إن سلّمنا عدم التفاوت بين فصيح كلام العرب وبين بعض قصار المفصل! ولكن لا نُسلّم وقوعَ التحدي بجميع السور على الإطلاق، فلا يلزم من عدم التفاوت بين قصار المفصل وبين أفصح كلام العرب عدمُ التفاوت بين أفصحِ سورة في القرآن وبين أفصح كلام العرب.

---

(١) زاد في (ب) و(ج) هنا: «شعراء أهل الزمان من المحتمل أن يكون التفاوت بينه وبين» وهكذا نصُّها!».

(٢) في (ب) و(ج): «كثيراً».

(٣) في (ب) و(ج): «لم ينته».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «فلا يلزم فيمن قدر على إدراك التفاوت وبين شعر امرئ القيس».

بل نحن نعلم ـ بالضرورة مع أنّـا لسنا نعرفُ دقائقَ الفصاحة كما ينبغي ـ أنه لا مناسبه من[١] طه والحواميم وبين أفصحِ كلامِ العرب البتةِ وأصلًا[٢].

والجواب عما ذكروه رابعاً: أن التفاوتَ إذا كان ظاهراً جداً كان العلمُ به حاصلاً للعلماء والعوامّ[٣]، واتفاقُ الأمة العظيمة على المكابرة ممتنعٌ، فلعل الفصحاءَ ـ وإن أرادوا تلك المكابرة ـ إلا أنهم خافوا من ظهور كذبهم عند عوامّ العرب، فلأجل هذا الخوف تركوا هذه المكابرة.

والجواب عما ذكروه خامساً: أن ذلك يقتضي أن كلَّ مَن عرفَ مفرداتِ لغةٍ من اللغات وقدر على تركيبها أن يكون متمكناً من شعرٍ مثل شعر امرئ القيس[٤]، وخُطَبٍ مثل خطب قسّ بن ساعدة[٥]! وفسادُ ذلك معلومٌ بالضرورة.

فأما وجهُ التحقيق في ذلك فقد بيّناه في كتابنا المصنَّف في الإعجاز.

والجواب عما ذكروه سادساً: أنّـا[٦] بيّـنّا أنّ القرآن قد جمعه رسول الله صلى الله

---

(١) في (ب) و(ج): «مناسبة بين سورة».
(٢) في (ب) و(ج): «العرب أصلًا».
(٣) في (ج): «للعلماء العوام».
(٤) هـو الشاعر امرؤ القيس بن حجر بن الـحارث الكندي(١٣٠-٨٠ ق هـ)، أشهر شعراء العرب على الإطلاق. يمـاني الأصل. مولده بنجد، أو بمخلاف السكاسك باليمن. اشتهر بلقبه، واختلف المؤرخون في اسمه، فقيل حندج وقيل مليكة وقيل عديّ. وكان أبوه ملك أسد وغطفان.
ترجمته في: «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام (١: ٥١)، و«الشعر والشعراء» لابن قتيبة (١: ١٠٧).
(٥) هو الخطيب الشاعر قس بن سَاعِدَة بن عَمرو الإِيَادِي خطيب الْعَرَب وحكيمها وحليمها في عصره وهو أول من علا على شرف وخطب عليه وَأول من اتكأ في خطبته على سيف أَو عَصا وَأول من قَالَ في كَلَامه أما بعد، وأدركه رسول الله ﷺ قبل النبوة ورآه بعكاظ، وكان يؤثر عنه كلاماً، توفي نحو ٢٣ق هـ.
ترجمته في: «الوافي بالوفيات» للصفدي (٢٤: ١٨٠)
(٦) زاد في (ب) و(ج) هنا: «قد».

عليه[١] وأن الصحابة لم يتولَّوا جمْعَهُ، وأنّ الروايةَ في ذلك موضوعةٌ مختلقة.

والجواب عما ذكروه سابعاً: أن ابن مسعود لم يشتبه عليه كونُ الفاتحه والمعوذتين منزلاً على محمد عليه السلام[٢] من عند الله[٣]، بل اشتبه عليه كونُهُ قرآناً، وذلك لا يُفيد مطلوبَهم.

فهذا آخرُ الكلام في الصرفة.

فأما[٤] الكلامُ على من جعل الإعجازَ في عدم الاختلاف[٥]: فهو أن العلمَ بأنّ خلوَّ الكلام الطويل عن الاختلاف معجزٌ ليس علماً ضرورياً، فإنا قد نرى كثيراً من الخطباء والشعراء يذكرون خطبة أو شعراً[٦] بحيث لا يوجد فيه شيءٌ من الاختلاف.

وإذا كان ذلك أمراً معتاداً لم يكن العلم بخلوّ مثل[٧] القرآن عن الاختلاف علمًا ضرورياً بل لا بدَّ فيه من الدلالة[٨]، فيجب على أصحاب هذا المذهب تصحيحُ ذلك بالدلالة.

وأيضاً: فمتى ثبت وقوعُ التحدي بكلِّ واحدةٍ من السور بطل هذا المذهبُ أصلاً؛ لأنّـا نعلم ـ بالضرورة ـ أنه قد يُوجدُ من الكلام ما مقدارُه مقدارُ سورة الكوثر خالياً عن الاختلاف، فبطل ما ذكروه.

---

(١) في (ج): «صلعم».
(٢) في (ج): «صلى الله عليه وسلم».
(٣) قوله: «من عند الله» سقط من (ج).
(٤) في (ب) و(ج): «وأما».
(٥) زاد في (ج) هنا: «فيه».
(٦) في (ج): «وشعرًا».
(٧) قوله: «مثل» سقط من (ج).
(٨) زاد في (ج) هنا: «على ذلك».

وأما الكلام على من جعل الإعجاز في سلامة ألفاظه عن التعقيد[1] مثل ما في قوله[2]:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قربَ قبرِ حربٍ قبرُ

فهو أنّ أكثرَ ألفاظِ الناس سليمةٌ عن مثل هذا التعقيد، فإن مثلَ هذا التعقيد لا يوجد إلا نادراً.

وأما الكلام على من جعل الإعجاز في النظم: فهو ـ أيضاً ـ باطل من وجهين:

أما أولاً: فلأنه كان يجب أن يكون الذي تعاطاهُ مسيلمةُ من الحماقات[3] معارَضةً له؛ لكونِه على نظمِه.

وأما ثانياً: فلأنّ العلمَ بالنظم المخصوص أمرٌ مشترك فيه، والمعجزُ لا يمكن أن يكون كذلك.

وأما الكلام على من جعل الإعجاز في اشتماله على الإخبار عن الغيوب: فهو أنه يلزمُ منه خلوُّ بعضِ السُّور عن المعجز.

وأيضاً: فلأنه عليه السلام أخبرَ عن الغيوب الكثيرة سوى ما في القرآن، فلو لم يكن في القرآن وجهٌ في الإعجاز سوى ذلك؛ لَـمَا كان لخصوصية القرآن دلالةٌ على صدقه.

وأما الكلام على من جعل الإعجاز اشتماله على المعاني الدقيقة: فهو أيضاً باطل؛ لأنّا نعلم أنّ جميعَ مثل هذه المعاني في مثل هذا الكتاب غيرُ معتادٍ للبشر، اللهمّ إلا

(١) كذا في (ب) و(ج): «من التعقيد»، وفي (أ): «التعقد».
(٢) في (ج): «قول الشاعر».
(٣) زاد في (ج) هنا: «والخرافات».

بدلالة سمعيةٍ لا يصحُّ التعويلُ عليها إلا بعد صحّة النبوة.

وإذ قد بطلت هذه الأقسام لم يبقَ سوى الفصاحة.

ثم اعلمْ أن الإعجازَ إنما وقع عما وقع فيه التحدّي، وآياتُ التحدّي مُطلَقَةٌ غير مخصوصةٍ بأمرٍ مخصوص؛ أعني: أنه لم يتبيّن فيها أنَّ التحدّيَ وقع بالفصاحة، أو النظم[1]، أو بالمعاني.

ثم إنّ العربَ لم يستفهموه عليه السلام عما يُطالبُهم به، فوجب أن يكون تركُهم ذلك[2] الاستفهام لأن عادةَ التحدّي كانت مقررةً فيما بينهم، فكانوا يحملون التحدّيَ المطلق على ذلك الأمر المعتاد.

ومعلومٌ أن الشعراء والفصحاء[3] إذا تحدّى بعضهم بعضاً بشِعرِه أو بخُطبتِه؛ فإنه لا يتحدّى إلا بمجموع النظم والفصاحة؛ فإنه لم يُعهَدْ قطُّ في زمانهم تحدي بعضهم بعضاً بدقة معاني شعره، أو باشتماله على الإخبار عن الغيوب، أو بعدم التناقض، بل التحدي ما كان يقعُ إلا بالنظم المخصوص مع الفصاحة المخصوصة.

فإذن يجب أن يكون التحدي بالقرآن واقعاً بمجموع هذَين الأمرَين، وإذا كان كذلك وجب أن يكون القرآنُ مُعجزاً من مجموعِ هذَين الوجهين[4].

وهذا الوجه ـ كما أنه مصحّحٌ لِما اخترناه ـ فهو مُبطِلٌ لسائر[5] المذاهب، وبالله التوفيق.

---

(١) في (ب) و(ج): «بالنظم».

(٢) في (ج): «لذلك».

(٣) في (ج): «الفصحاء والشعراء».

(٤) من قوله: «وإذا كان كذلك» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) في (ج): «يبطل سائر».

المسألة الثالثة[١]: في بيان جواز الكرامات:

اتفقت المعتزلة على المنع منها إلا أبا الحسين[٢]، واتفق أصحابنا على تجويزها إلا الأستاذ أبا إسحاق.

والدليلُ على جوازها: ظهورُ الخوارق على مريم عليها السلام مع أنها ما كانت نبيةً، وكذلك ظهورُها على أصحاب الكهف مع أنهم ما كانوا أنبياءَ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنّ تلك الخوارقَ كانت معجزاتٍ لنبيٍّ[٣] في ذلك الزمان، أو إن لم تكن كذلك إلا أنها كانت إرهاصاً لنبيٍّ يجيءُ بعد ذلك.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتُموه يدلُّ على صحتها! فمعناها[٤] يدلُّ على امتناعها، وذلك من خمسة عشر وجهاً[٥]:

الأول: أن المعجز يدلُّ[٦] بطريق الإبانة والتخصيص.

ونعني بالإبانة: أنه يجب ظهورُه على النبيّ[٧]، فباين غيره من الأدلّة كدلالة الفعل المُحكَم على علمِ فاعله؛ لأنه قد يكون عالماً ولا يظهر منه الفعلُ المُحكَم.

ونعني بالتخصيص: أنه إذا كثر وصار معتاداً لم يدلّ، بخلاف دلالة الفعل المحكم[٨]؛ فإنه[٩] يدلُّ على ذلك كثُرَ الفعلُ أو قلَّ.

(١) في (ب) و(ج): «الثانية».
(٢) زاد في (ج) هنا: «البصري».
(٣) زاد في (ج) هنا: «آخر».
(٤) في (ب) و(ج): «فمعنى ما».
(٥) في (ب) و(ج): «من وجوه».
(٦) زاد في (ج) هنا: «على الصدق».
(٧) زاد في (ج) هنا: «ع م».
(٨) زاد في (ج) هنا: «على العلم».
(٩) في (ب) و(ج): «لأنه».

إذا[١] ثبت أنه يجب ظهورُ المعجز على النبي، فنقول: وجب أن لا يجوز ظهورُه على الصالحين؛ لأنه لو جاز ظهورُه عليهم لوجب ظهورُه عليهم، كما أنه لما جاز ظهوره على الأنبياء[٢] وجب ظهورُه عليهم، ولما لم يجب ظهورُه عليهم علِمْنا أنه لا يجوزُ ظهورُه عليهم.

الثاني: أن المدّعيَ للنبوة لو ظهر عليه المعجز، فإنه يثبُتُ صدق[٣].

ولو لم يظهر عليه المعجزُ ـ أو على واحدٍ ممن يشهد بصدقه ـ فإنه يثبت كذبه؛ إذ لو لم يستدلَّ بعدم ظهور ذلك على كذبه لم يُمكنّا أن نقطعَ بعدم نبوّة شخصٍ ما.

فثبت أن دلالة المعجزة[٤] على سبيل الإبانة، أي: وجوده يدلُّ على النبوة، وعدمُهُ يدلُّ على عدمها.

وإذا ثبت ذلك، فلو جعلنا مدلولَهُ غيرَ النبوة من الصدق والصلاح لزم من عدم ظهوره عدمُ الصدق والصلاح، حتى إن كلَّ مَن أخبرَ عن شيءٍ فلم يظهر عليه المعجزُ وجب أن يُقطَعَ بكذبه، وذلك باطلٌ، فثبت أنّ مدلولَه ليس إلا النبوة.

الثالث: أنّ ما دلّ على وجود شيءٍ، فلا بدَ وأن يكون بينه وبين المدلول علاقةٌ وحاجة إما بالعِلّيّة، أو بالمعلوليّة.

وعلى التقديرين! فإنه يستحيل انفكاكُ المدلول عن الدليل، فلو كان المعجز دالاً على الصدق والصلاح لاستحال وجوبُ الصدق والصلاح بدون المعجز، ولما لم يكن كذلك علمنا أن المعجزَ لا يجوزُ إظهارُه على الصالحين.

---

(١) في (ج): «وإذا».

(٢) في (أ): «على الصالحين؛ لأنه لو جاز ظهورُه على الأنبياء».

(٣) في (ب) و(ج): «صدقه».

(٤) في (ب) و(ج): «دلالة المعجز على النبوة».

الرابع: لو جاز ظهورُ المعجزات على الصالحين لجاز[١] ظهورُها عليهم في السّرّ؛ لأن الغرضَ أن يُشيروا بإكرام الله تعالى لهم، وذلك حاصلٌ في إكرامهم خُفيةً، ولو جاز ذلك لَـمَا علمنا عندَ ظهورِهِ على النبي عليه السلام[٢] كونَهُ ناقضاً للعادة؛ لأنّـا إذا جوّزنا حصولَ مثل ذلك في السرّ، فبهذا التقدير لم يكُن حدوثه خارقاً للعادة، وذلك يقدح في دلالة المعجزات على صدق الرُّسل.

الخامس: أنه لو جاز إظهارُها على الصالحين لجاز من الله تعالى أن يُكثرها؛ إذ ليس عددٌ أولى بالجواز من عدد آخر، وفي ذلك إخراجُها من أن تكون دلالةً[٣] على النبوة.

وربما قالوا: لو جاز إظهارُها على صالحٍ إكراماً له لجاز إظهارُها على كلّ صالح إكراماً له، حتى يخرجَ عن كونها ناقضةً للعادات.

السادس: أنّ ظهورَها على الصالحين يُنفّر عن الأنبياء؛ لأنه يُشاركهم فيها من لا يُحبُّ[٤] طاعته، وذلك يهوّنُ موقعَهم في النفوس؛ كما أنّ[٥] الرئيس إذا قام لكلٍّ أحدٍ، هان قيامُهُ لمن يستحقّ القيامَ ولم يُعتدّ به.

السابع: لو حسُن ظهورُ المعجز لمجرّد التصديق لحسُنَ إظهارُه على الإنسان[٦] في إخباره عن أكله وشربه ووِقاعِه.

الثامن: معنى وصفِنا للإنسان[٧] بأنه رسول الله، ليس هو أنَّ الله تعالى حمَّلَهُ أداءَ

---

(١) في (ج): «الرابع لو كان ظهوره على الصالحين جائزًا لكان».
(٢) في (ج): «صلعم».
(٣) في (ج): «دالة».
(٤) في (ب) و(ج): «يجب».
(٥) في (ج): «كأن».
(٦) في (ج): «إنسان».
(٧) في (ب) و(ج): «الإنسان».

الرسالة إلى الناس؛ لأنه تعالى حمّل العلماءَ أداءَ العبادات إلى الناس وليسوا رسلاً لله تعالى.

وليس أيضاً هو[١] أن الله تعالى كلّفَهُ[٢] بلا واسطة؛ لأن الملّك واسطةٌ.

وليس أيضاً هو أنّ الشرع لا يُعرَفُ إلا من جهته؛ لأن الملائكةَ رسلُ الله تعالى، وليسوا كذلك.

فثبت أن معنى كون الإنسان رسولاً: هو أنه ظهر عليه المعجزُ، وإذا كان كذلك كان ظهورُه على مَن ليس بنبيٍّ مناقضةٌ.

التاسع: لو حسُن ظهورُ المعجز ليدُلّ على صدق الصادق ـ وإن لم يكن نبياً ـ لحسُنَ ظهورُه على صدق خبرِ بعضِ المُخبِرين وإن كان كاذباً! ولحسُن إظهارُه على مَن يكون صادقاً في الحالِ وإن كان الله تعالى يعلم أنه يكفر غداً!

العاشر: لا شك أن المعجز يظهر على النبيَّ ـ ليدُلَّ على نبوته ـ فلو جاز ظهورُه على الصالح لغرضٍ آخَرَ إما[٣] غير معلوم لنا، أو معلوم لنا ـ نحو أن يكون الغرضُ حصولَ السرور في قلبه، أو إيصالَ الجزاء[٤] إليه، أو الدلالة على الصبي[٥] وصلاحه ـ لجاز إظهارُه على الصبي أو الفاسق أو البهيمة لغرضٍ آخَرَ غير معلوم لنا، أو معلوم لنا، وهو إيصال النفع إليه، ولمّا بطل ذلك بطل ما ذكرتُموه.

الحادي عشر: لو جاز ظهورُه على غير النبي لتيقنّا[٦] أنه يجوزُ إظهاره لا لغرضٍ

---

(١) في (ج): «هو أيضًا».

(٢) في (ج): «كلمه».

(٣) قوله: «إما» سقط من (ب).

(٤) في (ب) و(ج): «الخبر».

(٥) في (ب) و(ج): «صدقه».

(٦) في (ب) و(ج): «لتيقننا».

التصديقِ في الرسالة، ولو جوّزنا ذلك لَـمَا كنّا نقطع عند ظهوره على النبي أنَّ الغرضَ منه هو تصديقُه[١]، وذلك يسدُّ بابَ الاستدلال بالمعجز على الصدق.

الثاني عشر: أنه لو جاز ذلك لَمَا كان يُمكننا أن نقطعَ باستمرارِ شيءٍ من العادات[٢]؛ لاحتمال انقلابها عن مجاريها لكرامةِ وليٍّ، فيلزمُ أن لا نقطعَ بعدمِ تقلُّع الجبال، وعدمِ انقلابِ ماءِ جيحونَ دماً عبيطاً[٣]، وعدمَ انتشار الكواكب، وذلك دخولٌ في السفسطة.

الثالث عشر: لو جاز ذلك لوجب القطعُ بصدق شهادةِ مَن شُهد ذلك عليه؛ لأن ذلك يدلُّ على سلامة باطنه، لكن الشريعةَ منعَت من القطع على ما دلّت عليه شهاداتُ الشهود، فوجب امتناعُ ظهور المعجز على الصالحين، فربما[٤] قالوا: لو ظهر المعجزُ على صالحٍ لوجب العملُ بمُقتضى[٥] شهادته وحدَهُ، لكن[٦] الشريعة منعَت من العمل بقول الشاهدِ الواحد، فبطل ما قلتُموه.

الرابع عشر: لو جاز ذلك لكان إذا ادّعى الصالح[٧] على إنسان شيئاً ثم قال: يا إلهي إن كنتُ صادقاً في هذه الدعوى فأظهِرِ المعجزَ! فكان يجوزُ ظهورُ المعجز عليه في تلك الحالة، وكان يثبتُ صدقُهُ في تلك الحالة، فحينئذٍ كان يُستغني عن الشاهد، لكن الأمة مُجمعةٌ على أنه لا بدّ من الشاهد للمدّعي، فبطل ذلك.

---

(١) في (ب) و(ج): «التصديق له».
(٢) في (ب) و(ج): «العاديات».
(٣) في (ب) و(ج): «غبيطاً».
(٤) في (ب) و(ج): «وربما».
(٥) في (ج): «يقتضي».
(٦) في (ج): «ولكن».
(٧) في (ج): «صالح».

الخامس عشر: لو ظهرت الكراماتُ على الأولياء ـ الذين هم في درجة الحسن والشبلي[١] وغيرهما ـ لكانت ظهورُها على أكابر الصحابة ـ مثل الصّدّيق والفاروق وذي النورَين والمرتضى والحسن والحسين[٢] ـ أولى؛ لأنّا نعلم ـ بالضرورة من دين محمد عليه السلام[٣] ـ أن درجتهم في الدين أعلى من درجةِ هؤلاء الصوفية[٤].

ولو ظهرت الكرامات عليهم لانتشر ذلك وظهر[٥]، فلما لم ينتشِرْ عَلِمْنا عدمَ ظهورها عليهم، ولـما لم تظهَرْ عليهم كان بأن لا تظهرَ على هؤلاء الصوفية أَولى.

والجواب:

قوله: لم لا يجوزُ أن يكون ذلك معجزاً لنبيٍّ ذلك الزمان؟

قلنا: لوجوه ثلاثة[٦]:

ـ **أولها**[٧]: أن المعجز لا بدّ وأن يكون بحيث يُستدَلُّ به على الخصم، وتمثل[٨] جبريل عليه السلام لمريم عليها السلام وصيرورتُها حاملاً من غير ذلك[٩] ليس أمراً ظاهراً يُمكن أن يستدلَّ به على الخصم، فلا يصلحُ أن يكون معجزاً لنبيٍّ.

وكذلك عند ظهور الرُّطَبِ الحيِّ من الشجرة اليابسة ما كان هناك أحدٌ يشاهد

(١) في (ج): «هم في الدرجة مثل الجنيد والشبلي رحمهما الله» ورمز لها بـ«رح».
(٢) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».
(٣) في (ج): «صلعم».
(٤) زاد في (ب) هنا: «أولى»، وزاد في (ج) هنا: «وأولى».
(٥) في (ب) و(ج): «لظهر وانتشر».
(٦) قوله: «ثلاثة» سقط من (ج).
(٧) في (ب) و(ج): «الأول».
(٨) في (ب) و(ج): «ومثل»، وزاد في (ج) هنا: «مجيء».
(٩) في (ج): «غير الذكر».

ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا[(١)]﴾ [مريم: ٢٦]، وذلك يدل على أنه ما كان عندها أحدٌ.

ـ **وثانيها**: أن زكريا عليه السلام لم يكن عالماً بتلك الكرامات لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ[(٢)]﴾ [آل عمران: ٣٧].

وظاهر هذه الآية يدلُّ على أن زكريا عليه السلام ما كان عالماً بتلك الأشياء، وإذا كان كذلك استحالَ جعلُها معجزةً له عليه السلام؛ إذ لو جوّزنا أن يكون المعجز معجزاً لا لِـمَن ظهر عليه بل لإنسانٍ آخَرَ غيرِ عالمٍ بذلك المعجز لجاز أن يقال: إن المعجز الذي ظهر على موسى عليه السلام[(٣)] ما كان مُعجزاً له، بل كان مُعجزاً لإنسان آخَرَ كان غافلاً عن تلك الأشياء.

ـ **وثالثها**: هو[(٤)] أنّ الله تعالى ذكَرَ هذه الخوارق، ولم يذكر زكريا في أثناء هذه القصة، ولو أنها كانت معجزةً لزكريا عليه السلام[(٥)] لذكر دلالتها على نبوته؛ لأنّ ذِكرَ الدليلِ من غير بيان دلالته على المدلول عديمُ الفائدة.

وأما في حقّ أصحاب الكهف، فالأمرُ فيه ظاهر أيضاً من وجهين[(٦)]:

أحدهما[(٧)]: أن بقاءَهم سالِـمين[(٨)] في تلك المدة الطويلة أمرٌ خارقٌ للعادة، فلو

---

(١) زاد في (ج) هنا: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾.

(٢) زاد في (ج) هنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

(٣) قوله: «عليه السلام» سقط من (ج).

(٤) في (ب) و(ج): «وهو».

(٥) في (ج): «ع م».

(٦) في (ج): «بقاءهم في السلامة».

(٧) في (ب) و(ج): «ظاهرٌ لوجهين أولًا».

(٨) في (ج): «بقاءهم في السلامة».

كان ذلك مُعجزاً لنبيٍّ لكان إما أن يقال: ذلك النبيُّ هو واحدٌ منهم، أو إنسانٌ آخرُ.

وكلا القسمين باطل لقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١٩]، ولو كان ذلك مُعجزاً لوجبَ عليهم إظهارُ ذلك، وإشاعتُه فيما بين الناس حتى تقوم الحُجّة.

وثانيهما: أنّ ذلك مما لا يُمكن أن يستدل[١] به على نبوّة أحد؛ لأن أولئك الذين يستدل[٢] ببقائهم نائمين في تلك المدة الطويلة إما أن يكونوا قد بقُوا في تلك المدة، أو ما[٣] بقُوا فيها.

فإن بقُوا فيها لم يكُن بقاءُ أصحاب الكهف في تلك المدة خارقاً للعادة، وإن كانوا ما بقُوا[٤] تلك المدةَ لم يُمكنهم أن يعلموا صدقَ[٥] أصحابِ الكهف في نومهم تلك المدةَ الطويلة إلا إذا عَرفوا أولاً بدليلٍ آخَرَ صدقَهم، فيثبت[٦] أنه لا يُمكن الاستدلالُ بذلك على نبوة أحدٍ.

قوله: لم لا يجوز أن يكون ذلك إرهاصاً لنبوة نبيٍّ آخرَ؟

قلنا: الإرهاصُ: هو أن يُخصّ الرسولُ مثل رسالته بالكرامات، فأما إكرامُ غيرِه لأجل أنه سيجيء بعد ذلك فليس ذلك إلا ما ندّعيه[٧] من الكرامات.

ولأنه لو جاز ذلك لجاز في كلّ مُعجز يظهرُ على إنسان أن يقال: إنه لا يدلُّ على

---

(١) في (ب) و(ج): «الاستدلال».

(٢) في (ب) و(ج): «يستدلون».

(٣) في (ب) و(ج): «وما».

(٤) زاد في (ب) و(ج) هنا: «في».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «قول».

(٦) في (ب) و(ج): «فثبت».

(٧) في (ج): «يدعيه».

صدقه لاحتمال ذلك أن يكون إرهاصاً لنبيٍّ آخرَ يأتي بعد ذلك، وذلك يسدُّ باب النبوة.

أما[١] الشبهة الأولى فالجواب عنها أن نقول: لِمَ قلتُم: إنه لما وجَبَ ظهورُ الخوارق على الأنبياء عند جوازِ ظهورها عليهم وجب أن يكون في حقّ الأولياء كذلك.

ولا بدّ لهم من دليلٍ على صحّة هذه الدعوى، ثم الفرق: هو أنه إنما يجبُ ظهورُ ذلك المعجز[٢] على الأنبياء؛ لأنّ الله تعالى لمّا كلّفنا أن نعلَمَ صدقهم، مع أنه لا طريق لنا إلى ذلك إلا بالمعجز ـ لا جرم ـ وجب ظهورُه.

وأما الأولياء فلما[٣] لم يُكلّفنا الله[٤] معرفة ولايتهم لا جرم لم يجبْ ظهورُ المعجزِ عليهم.

وأما الشبهة الثانية فالجواب عنها: أنّ مدلولَ الخوارقِ[٥] التصديقُ في الدعوى إن حصل مع تلك الدعوى، وإلا فتعظيمُ شأن مَن ظهر ذلك عليه ـ ولا يلزمُ من عدم الدليل عدمُ المدلول؛ فإنه لا يلزمُ من عدم الفعل المُحكَم عدمُ العلم ـ فإذن لا يلزمُ من عدم ظهورها على الأولياء عدمُ صدقهم وصلاحُهم.

وأما في حقّ المدّعي للنبوة فإنما دلّ عدمُ ظهوره على عدم النبوة؛ لِما بيّنّا أنّا مكلَّفون بمعرفة نبوته، فلا بدّ لنا من طريقٍ، فلما لم تُوجَدُ الطريقُ ـ مع علمنا بأنه لو كان لكان إليه طريقٌ ـ علمنا عدَمَه، وأما في الأولياء فلسنا مكلَّفين بمعرفة ولايتهم، فلا يلزم من عدم الدليل عدمُ المدلول.

---

(١) في (ب) و(ج): «وأما».

(٢) «المعجز»: زيادة من (ج).

(٣) في (ب) و(ج): «فإنه».

(٤) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

(٥) زاد في (ب) و(ج) هنا: «هو».

والجواب[١] المعتمد: أنّـا لا نستدلُّ بعدم ظهور المعجز على المدّعي على عدم نبوّته، بل نستدلُّ بما علمنا ـ بالضرورة ـ من دين نبينا محمد صلى الله عليه[٢] أنه[٣] لا نبيَّ بعدَه على عدم نبوّة مَن ادّعى ذلك.

وأما الشبهة الثالثة فالجواب عنها: أنه ليس كلّ ما دلّ على شيء فلا بد وأن يكون علةً له، أو معلولاً له؛ فإن العلم يدلُّ على الحياة مع أنه ليس علةً ولا معلولاً لها.

لا يقال: الدليلُ على الحياة صحةُ العلم، وهي معلولة للحياة.

لأنّـا نقولُ: هبْ أنّ صحةَ العلم تدل على وجود الحياة! إلا أن وجود العلم أيضاً يدلُّ عليها، إلا أن يقال: وجودُ العلم يدل على صحة وجود العلم، ثم صحة وجوده تدل على وجود الحياة.

لكنا نقول حينئذٍ: فوجود[٤] العلم ليس علةً لصحة وجود العلم[٥] ولا معلولًا له، فقد بطلت قاعدتُكم.

وأيضاً: فالمعجزات[٦] تدلُّ على صدق الأنبياء مع أنها ليست عِلَلًا له[٧] ولا معلولاتٍ[٨]، ولأن العلم بصدق الأنبياء قد يحصل بدون المعجزات، بل بشهادة ذي مُعجِزٍ آخرَ[٩]، فبطل ما قالوه.

---

(١) في (ب) و(ج): «بل الجواب».

(٢) في (ج): «ع م».

(٣) في (ب) و(ج): «وأنه».

(٤) في (ب) و(ج): «إن وجود».

(٥) قوله: «ليس علة لصحة وجود العلم» سقط من (ب) و(ج).

(٦) في (ب) و(ج): «فإن المعجزات».

(٧) قوله: «له» سقط من (ب) و(ج).

(٨) زاد في (ب) و(ج) هنا: «له».

(٩) زاد في (ج) هنا: «عليه».

وأما الشبهة الرابعة فالجواب عنها: أنّا ـ وإن جوزنا ظهورَ الخوارق على الأولياء ـ إلا أنّا[1] نجوّز انتهاءَ ذلك إلى حيث يصير انخراقُ العادة عادةً.

وهذا الجواب لا بد لكم من الاعتراف بصحته؛ لأنكم تجوّزون ظهور المعجزات على الأنبياء ثم لا تجوّزون أن ينتهي ظهورها عليهم إلى حيث يصير انخراقُ العادة عادةً، فكذا هنا[2]! وهو[3] الجواب عن الشبهة الخامسة.

وأما الشبهة السادسة فالجواب عنها: أنّا لا نُسلّم أن ذلك يقتضي التنفير! وكيف يقال ذلك مع أن الوليَّ إنما ظهرَت عليه تلك الكراماتُ؛ لاعترافه بأنه يجب عليه طاعةُ النبي عليه السلام[4] ومتابعتُه في كلّ قليل وكثير.

ومن المعلوم أن الملك إذا أكرَمَ خدَمَ وزيرِه ـ لأجل كونهم خادمين له ـ فإن ذلك يكون مبالغةً في تعظيم حال ذلك الوزير، فثبت أن إكرامَ الأولياء لا يكون[5] تنفيراً عن الرسول[6] بل[7] تعظيمًا لشأنه.

لا يقال: الله تعالى إنما أكرم الأنبياء بإظهار[8] الخوارق عليهم، فلو فعل مثل ذلك بالأولياء اقتضى ذلك أنه تعالى سوّى بين الأنبياء والأولياء، وذلك يقتضي التنفيرَ عن وجوبِ متابعة الأنبياء.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «لا».
(٢) في (ب) و(ج): «فكذلك هاهنا».
(٣) في (ج): «وهذا».
(٤) في (ج): «صلعم».
(٥) في (ب) و(ج): «يقتضي».
(٦) زاد في (ج) هنا: «عليه السلام».
(٧) زاد في (ب) و(ج) هنا: «يكون».
(٨) في (ب) و(ج): «بظهور».

لأنّـا نقول: لا نُسلّم أنه تعالى لو فعل مثل ذلك بالأولياء اقتضى أنه تعالى سوّى بين الأنبياء والأولياء! فإن الله تعالى خصّص الأنبياء[١] بأنواع من التشريعات مثل إرسال الملائكة، وتبليغ الوحي، وإيجاب طاعتهم على من عداهم، وكل ذلك مما يُزيل التسويةَ.

وأما الشبهة السابعة فالجواب عنها: أنهم مطالَبون بأن جواز إظهارها على الأولياء[٢] يُوجب جوازَ إظهارها على من يُخبر عن أكله وشربه، وبأنّ ذلك محالٌ، وهم لم يتحققوا هاتين[٣] المقدمتين فكانت حجّتهم مجرّدَ دعوى.

وليس لهم أن يقرّروا المقدمة الأولى بأنه لـما[٤] جاز ظهورُها على صادقٍ لإظهار صدقهِ وجب جوازُ إظهارها على كلّ صادق؛ إذ ليس بعضُ الصادقين أولى بذلك من بعض؛ لأنّـا بيّـنّا ـ في أول الكتاب ـ ضعفَ هذه المقدمة.

وأما الشبهة الثامنة فالجواب عنها: أنّ معنى كونِ الإنسان رسولاً يجب أن يرجع إلى الرسالة؛ لأنه مُشتقٌّ منها لا من ظهورِ المعجز.

ألا ترى أنّـا لو فرضنا رجلاً شهد بنبوته بعضُ الأنبياء لوصفناهُ بأنه رسول الله تعالى، ولو لم يظهَرْ عليه مُعجزٌ، ولو فرضنا المعجزَ ظاهراً على شخصٍ ـ ولم يُكلَّفْ أداءَ الرسالة ـ لَـمَا وُصف بأنه رسول الله.

فإذن مقتضى الوضع الأول إطلاقُ اسم الرسول على كلّ من حمّلَهُ اللهُ تعالى أداءَ الرسالة إلى الناس، ولكنه اختصّ ـ في العُرف ـ بمَن كلّفه الله[٥] أداءَ الرسالة بلا واسطةِ آدميٍّ، وقد دخل في ذلك أنبياءُ بني آدم والملائكةُ، وخرج منهم سائرُ العلماء.

---

(١) زاد في (ج) هنا: «عليهم السلام».

(٢) قوله: «على الأولياء» زيادة من (ب) و(ج).

(٣) كذا في (ب) و(ج): «لم يتحققوا هاتين»، وفي (أ): «لم يحققوا وجها تبين». وصحتها ما ذكرناه.

(٤) في (ج): «الأولى بأن يقولوا لـما».

(٥) زاد في (ج) هنا: «تعالى».

وأيضاً: فالناس[١] اتفقوا على أن المعجزَ دليلُ الرسالة، فلو كان المرجعُ بالرسالة إليه؛ لزم كونُ الشيء دليلاً على نفسِه.

وأما الشبهة التاسعة والعاشرة[٢] فالجواب عنهما[٣] هو الجواب عن الشبهة السابعة.

وأما الشبهة الحادية عشرة فالجواب عنها: أنه لا نزاع في أن ظهور الخوارق عقيبَ دعوى النبوة لا يكون إلا لأجل تصديق تلك الدعوى، ولا يلزم من احتمالِ ظهور الخوارق لأجل غرضٍ احتمالُ أن يكون ظهورُ الخوارق على الوجه المخصوص لأجل غرضٍ[٤] آخر.

وأما الشبهة الثانية عشرة فالجواب عنها: أن ذلك لازمٌ عليهم[٥]؛ لأن العلم باستمرار العاديات إذا كان أيضاً[٦] متوقفاً على العلم بامتناع الكرامات ـ ثم إنّ العلمَ بامتناع الكرامات علمُ لا يحصل إلا بالاستدلال ـ فيلزم أن كلّ من لم يعلم تلك الأدلة ألا يعلم[٧] استمرار هذه العاديات، فيجب في الصبيان والعوامّ أن لا يعلموا استمرارَ هذه الأمور.

ويلزم ـ أيضاً قبل مبعث نبينا[٨] ـ أن لا يقطع باستمرار العاديات؛ لأن في تلك

---

(١) في (ج): «فإن الناس».

(٢) قوله: «والعاشرة» سقط من (ب) و(ج).

(٣) في (ب) و(ج): «عنها».

(٤) من قوله: «احتمال أن يكون» إلى هنا سقط من (ج).

(٥) زاد في (ج) هنا: «أيضًا».

(٦) قوله: «أيضًا» سقط من (ج).

(٧) في (ب): «يعلموا»، وفي (ج): «أن يعلم».

(٨) زاد في (ج) هنا: «ع م».

الحالة جوازَ بعثة الرسل وإظهارَ المعجزات عليهم حاصلٌ.

ويلزم في زماننا أنّ مَن لا يعلم بالدليل صدْقَ محمد عليه السلام ـ في إخباره عن أنه لا نبيَّ بعدَه ـ أن لا يمكنه القطعُ باستمرارِ شيءٍ من العاديات، ولما لم يكُن الأمرُ كذلك علمنا أنّ الإشكالَ مشتركٌ، وجوابُه ما مرّ في مسألة النبوة.

وأما الشبهة الثالثة عشر فالجواب عنها: أنّـا إنما[1] لا نقطع بشهادة الرجل الواحد بعينه؛ لأني لا أعلم أنه صاحبُ الكرامات.

وبتقدير أن[2] أعلمه بعينه؛ فإنه لا يلزمُ من ظهور الكرامات عليه صدقُهُ في تلك الشهادة؛ لاحتمال أن يكون كاذباً، وأن يكون ذلك الكذبُ من الصغائر.

وأيضاً: فبتقدير أن يحصل العلم بمقتضى شهادته! لكن ليس بمستبعَدٍ أن نتعبّدَ الله تعالى[3] بشهادة الشاهدَين ـ وإن لم يكن إليهما[4] حاجة ـ كما تعبّدنا[5] في كثير من المواضع بالتعبُّدات التي لا يُهتدى إليها، وهذا هو الجواب عن الشبهة الرابعة عشر.

وأما الشبهة الخامسة عشر فالجواب عنها: أنّـا لا نُسلّم عدمَ ظهورها على الصحابة[6]؛ فإنه روي عن عمر رضي الله عنه[7] أنه رأى ـ وهو بالمدينة ـ ساريةَ عند حربه بنهاوند حتى قال له: يا ساريةُ الجبلَ الجبلَ.

ورُوي عنه ـ وعن غيره من أكابر الصحابة ـ أمورٌ عظيمة، وبالله التوفيق.

---

(١) قوله: «إنما» سقط من (ب) و(ج).

(٢) في (ب) و(ج): «أني».

(٣) في (ب) و(ج): «نتعبد بالله».

(٤) في (ب) و(ج): «إليها».

(٥) زاد في (ج) هنا: «الله».

(٦) زاد في (ج) هنا: «رضي الله عنهم».

(٧) في (ج): «رض».

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

* * *



